



COLECCIÓN
INVESTIGACIÓN

Formas y expresiones
metodológicas en el último

Foucault

Compiladores:
Óscar Pulido Cortés
Óscar Orlando Espinel Bernal

Formas y
expresiones
metodológicas
en el último
Foucault



Formas y expresiones
metodológicas en el último
Foucault

Presenta los resultados del proyecto de investigación Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía.
DIN-UPTC-SGI 1949

Coordinadores:
Óscar Pulido Cortés
Óscar Orlando Espinel Bernal

Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault/ Pulido Cortés, Óscar; Espinel Bernal, Óscar Orlando. (Coordinadores)
Tunja: Editorial UPTC, 2017. 326 p.

ISBN 978-958-660-258-7

1. Anarqueología. 2. Foucault 3. Filosofía de la Educación
4. Enfoques metodológicos . 5. Educación.

(Dewey 107/21).



Uptc[®]
Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia

ACREDITACIÓN INSTITUCIONAL
DE ALTA CALIDAD
MULTICAMPUS
RESOLUCIÓN 3910 DE 2015 MEN

VIGILADA MINEDUCACIÓN



Dirección de
Investigaciones



EDITORIAL

Primera Edición, 2017

200 ejemplares (impresos)

Formas y expresiones metodológicas
en el último Foucault

ISBN 978-958-660-258-7

Colección Libros de Investigación

No. 73 UPTC

© Óscar Pulido Cortés, 2017

© Óscar Orlando Espinel Bernal, 2017

© De los autores, 2017

© Universidad Pedagógica y

Tecnológica de Colombia, 2017

© Grupo de Investigación Filosofía,

Sociedad y Educación, 2017

Rector, UPTC

Alfonso López Díaz

Comité Editorial

Hugo Alfonso Rojas Sarmiento, Ph. D.

Enrique Vera López, Ph. D

Patricia Carolina Barreto Bernal, Ph. D.

María Eugenia Morales Puentes, Ph. D.

Liliana Fernández Samacá, Ph. D.

Luz Eliana Márquez, Mg.

Rafael Enrique Buitrago Bonilla, Ph D.

Olga Yaneth Acuña Rodríguez, Dra.

Yolima Bolívar Suárez, Mg.

Editora en Jefe: Ruth Nayibe Cárdenas Soler

Coordinadora Editorial: Andrea María

Numpaque Acosta

Corrección de Estilo

Juan Manuel Tovar Benavides

Diseño de Carátula

Pedro Alexander Sosa Gutiérrez

Editorial UPTC

Edificio Administrativo – Piso 4

Avenida Central del Norte 39-115

comite.editorial@uptc.edu.co

www.uptc.edu.co

Libro financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la UPTC. Se permite la reproducción parcial o total, con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor. Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 de 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Libro resultado de Investigación del proyecto Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía. DIN-UPTC-SGI 1949.

Citación: Pulido Cortés, O y Espinel Bernal, O. (2017). *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault*. Tunja: Editorial Uptc.

Tabla de contenido

Introducción	
<i>Óscar Pulido Cortés</i>	
<i>Óscar Orlando Espinel Bernal</i>	7
Primera parte	
Perspectivas conceptuales y fundamentación teórica.	15
Apuntes y reflexiones para pensar a Foucault de otro modo: consideraciones metodológicas de una filosofía de los relámpagos	
<i>Óscar Pulido Cortés</i>	17
De la anarqueología como operador metodológico	
<i>Silvio Gallo</i>	43
La anarqueología y sus usos metodológicos: un análisis a las prácticas de libertad y desobediencia	
<i>Diana Milena Peñuela Contreras</i>	75
De regreso al taller. Notas alrededor de la ontología del presente	
<i>Óscar Orlando Espinel Bernal</i>	107
Segunda parte	
Claves de lectura y precauciones metodológicas.....	133
Perspectivas metodológicas en el “último” Foucault. Nuevos horizontes, nuevos problemas.	
<i>Óscar Orlando Espinel Bernal y Óscar Pulido Cortés</i>	135

Tercera parte

Apropiaciones teórico-metodológicas	159
Las experiencias investigativas en Michel Foucault: los focos, la competencia y el ensayo <i>Andrea del Pilar Hernández Peña</i>	161
Ética, verdad y cuidado de sí: aproximaciones al último Foucault <i>Paola Andrea Lara Buitrago</i>	191
Gubernamentalidad y cristianismo en Michel Foucault <i>Juan Guillermo Díaz Bernal</i>	215
El “último Foucault”: un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético <i>Martín Emilio Camargo Palencia y Lizeth Ximena Castro Patarroyo</i>	241
Experiencia y prácticas educativas, entre el concepto y el uso: el último Foucault y sus posibilidades de acción <i>Lola María Morales Mora y María Teresa Suarez Vaca</i>	277
La Noción de Parrhesía, el maestro y el cuidado de sí <i>Bibiana Alexandra González Vargas</i>	305

Introducción

Un libro sobre Foucault y su incidencia en la investigación y la pedagogía, es una apuesta por pensar la actualidad, el presente y las resonancias de un pensamiento. Actualizar es utilizar su pensamiento para construir problemas o situaciones de problema. Lo importante de trabajar con Foucault hoy, es saber qué se puede hacer con su pensamiento y de su pensamiento, es estar inmersos en una actitud, la actitud crítica y ser fieles a ella. Para el pensador francés existen algunos elementos que definen la relación del sujeto con el saber y el poder, y que asume como propios en su trabajo, en estos aspectos pueden ayudar a pensar de otro modo las realidades educativas a propósito de la investigación en ciencias sociales y humanidades, estos aspectos son los siguientes: a) la investigación no se aleja de la vida, está en relación con lo que se vive y con lo que la realidad presenta, Foucault proponía que sus libros pueden ser leídos como parte de su autobiografía; b) la invitación de Foucault siempre fue usar sus libros como cajas de herramientas, donde cada uno puede usarlo de acuerdo con sus necesidades, opciones, reparos y reflejos, ellos pueden ser utilizados para la comprensión de los fenómenos, la conceptualización y las batallas de orden político. Por esta razón no existe un único y universal Foucault, existen varios y múltiples formas de utilizarlo, es un pensamiento 'metodológico', estratégico que posibilita combatir la sumisión y dominación y permite asumir líneas de fuga, formas de contra-conductas y prácticas de libertad, en un movimiento continuo de descentramiento y nueva ubicación conceptual y teórica; c) el rol crítico del trabajo investigativo

y del investigador: el ensayo, la experimentación y posibilidad de ser fiel a una actitud, a un *ethos*, a una manera de ser y vivir filosóficamente, a lograr concebir cada espacio intelectual y práctico como experiencia en la posibilidad de no ser el mismo o los mismos, de salir transformados, de pensar de otros modos, de vivir éticamente.

En esta perspectiva de trabajo el proyecto que da origen al libro, y el libro mismo, no pretenden ser un comentario exhaustivo de los planteamientos teóricos del autor y su posible reproducción en los espacios educativos, tampoco se quiere constreñir los conceptos, las acciones, el archivo y las posturas que Foucault asume, no se trata de endiosar o utilizar una jerga academicista que confunda y “atonte”, en el sentido que Rancière (2003) le da al término, sino

consiste en venerar la actitud que nos transmitió y el *ethos* que quería valorizar: el gesto incansable de la crítica radical y exigencia de un pensamiento que nunca debe dejar de cuestionar las evidencias del mundo que nos rodea, y los poderes o instituciones que se ensañan en perpetuarlas (Eribon, 2004, p 21-22)

Este libro es el resultado del proyecto de investigación *formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la investigación y la pedagogía*, su concepción nace de un encuentro de voluntades de la Universidad Estatal de Campinas, la Corporación Universitaria Minuto de Dios UNIMINUTO, y la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC con el grupo Filosofía Sociedad y Educación -GIFSE-. Teniendo como superficie de emergencia que algunos de los objetos de investigación eran comunes en Colombia y en Brasil y tenían como fundamento teórico las herramientas conceptuales y metodológicas de Michel Foucault y su aplicación a la educación. Empezamos a rastrear y a discutir la función de la filosofía y los efectos que la filosofía ha producido en el campo educativo y pedagógico. Se resaltó cómo la filosofía y nuestra formación en filosofía, podía recrear, pensar y mostrarle al campo educativo

nuevas formas de asumir los procesos investigativos. De allí surgió la idea de dedicarnos a rastrear en el trabajo del 'último Foucault' conceptos y categorías, que pudiesen contribuir a abrir trayectos novedosos para orientar proyectos de investigación, así como procesos de intervención en la escuela y la universidad. El compromiso de las tres universidades llevó a construir tres proyectos paralelos para desarrollarlos en cada una de las instituciones, con las mismas intencionalidades, pero con desarrollos diferenciados. La UPTC asumió este reto y el grupo de Investigación Filosofía, Sociedad y Educación –GIFSE– presentó su propuesta para la convocatoria de sostenibilidad de 2016 organizada por la dirección de investigación DIN, el proyecto fue aprobado y registrado con el código SGI 1949.

El proyecto de investigación tuvo como un eje central de trabajo rastrear en el pensamiento de Foucault, en la última etapa de su producción académica, las categorías teórico-metodológicas que desde la filosofía y la investigación nos permitan pensar las realidades educativas y la investigación educativa en todo su contexto y la caracterización de nuevos escenarios y acciones educativas en las cuales el sujeto contemporáneo está inmerso y puede actuar y ejercer sobre sí mismo posibilidades y formas de libertad.

El desarrollo del proyecto y sus resultados se hacen necesarios en el campo tanto de la filosofía, como en la educación y la pedagogía pues permite miradas teórico-conceptuales sobre un asunto clave para la consolidación de los dos campos, y es el sujeto como proceso de constitución, subjetivación y en relación con prácticas de libertad. De ahí que para la educación y la pedagogía es clave fortalecerse y nutrirse conceptualmente de autores y tendencias filosóficas que permitan utilizar andamiajes conceptuales para leer problemas contemporáneos y para la filosofía es en la misma dimensión importante, pues las elaboraciones en el campo conceptual y las estructuras epistemológicas y metodológicas permiten recrearse, aplicarse y salir del recurrente sitio que en el mundo contemporáneo

algunas tendencias han hecho de la filosofía y es una disciplina alejada de los problemas cotidianos y de la realidad concreta de hombres y mujeres. De otra parte, el proyecto reconoce que la obra de Foucault ha sido estudiada solo en una parte de su riqueza y apuesta a reconocer que, a partir del año 2010, en un esfuerzo del Centro Michel Foucault y algunas editoriales se ha podido conocer y estudiar la obra en su totalidad, especialmente con la publicación de los últimos cursos que Foucault impartió en el Collège de France. Esta circulación de nuevos contenidos, objetos de investigación y posturas metodológicas, ha permitido que las investigaciones sobre Foucault y su utilización en el campo educativo que se sustentaba en el enfoque arqueológico y genealógico esté siendo desplazado o más bien completado, en la última parte de su obra, por el momento que podíamos llamar anarqueológico y que permite ver como Foucault le da al sujeto un carácter activo y determinante en la relación con el gobierno por la verdad.

El interés investigativo de los estudios foucaultianos en Colombia se han centrado, sobre todo, en la utilización de la arqueología como sustento metodológico para sus análisis, es decir, utilizando al Foucault del saber. En Brasil, los estudios foucaultianos se han centrado más en el momento del poder y la gubernamentalidad como uno de los referentes. La idea fue estudiar, rastrear y mirar si en el último Foucault se encontraban algunas diferencias con las dos entradas metodológicas anteriores y poder producir una nueva manera, tanto de entender y estudiar a Foucault, como una nueva manera de aplicarlo en el campo educativo. La hipótesis del proyecto comienza ahí, comienza precisamente planteando que el último Foucault o el de la ética, el del sujeto, existe la creación de categorías teórico-metodológicas que permiten abordar los problemas educativos de diferentes maneras, esta hipótesis la hacemos desde el convencimiento que Foucault, cambia su concepción de poder de la lucha de fuerzas perspectiva nietzscheana a plantear el poder como gobierno de si, de los otros y de lo otro. Esta

cambia trascendentalmente su manera de ver, no solamente los objetos de investigación sino también de crear y de construir nuevas herramientas en su caja teórico-metodológica, que permiten mirar desde otro lugar los procesos investigativos y epistemológicos que nos ayudan a entender los fenómenos contemporáneos de la educación y la pedagogía. Entonces por eso fue muy importante en el proyecto rastrear las categorías o la concepción teórica y metodológica en la última etapa de su trabajo, especialmente los cursos, los dichos y escritos, y los dos tomos finales publicados de la *Historia de la sexualidad*, trabajo en que se explicita el método de tal manera que él mismo se convierte en una manera de construir teóricamente los objetos, es decir, se plantea la denominación de categorías teórico-metodológicas, porque en la medida en que se define una categoría ella permite operar metodológicamente para empezar las transformaciones y las formas de mirar los objetos y de construir nuevos para el análisis.

En la apuesta metodológica, el proyecto opta por el trabajo con materiales documentales y fuentes de autor. Realiza un riguroso ejercicio de elaboración de fichas temáticas y analíticas que permiten encontrar las regularidades del discurso teórico-metodológico en Foucault en los últimos cinco años de trabajo y vida del filósofo.

La primera parte del trabajo consintió en el rastreo y la comprensión del giro metodológico en Foucault. El segundo foco de mirada del proyecto tuvo que ver con encontrar las categorías novedosas que Foucault en estos últimos cursos trabaja, para eso, va a la cultura griega y el cristianismo, utiliza nociones como *Aleturgia*, *parrhesía*, *Epimeleia heautou* que tienen que ver directamente con la cultura griega, pero que son trabajadas y colocadas en un contexto, para comprender el gobierno del sujeto por la verdad. La *Aleturgia*, manifestación de la verdad, la *parrhesía*, el decir veraz o el decir verdadero, la *Epimeleia* el cuidado de sí, esas tres categorías arman un continuum en los cinco cursos y van organizando la mirada particular de

Foucault sobre el sujeto. Y por último la idea del proyecto fue explorar cómo estas nuevas categorías y estas nuevas formas metodológicas que Foucault trabaja en la última parte de su pensamiento nos pueden servir, para pensar, para mirar, para trabajar los problemas educativos contemporáneos; esa es la concreción, un proyecto que es filosófico-epistemológico y que en los resultados quiere plantear cómo esta perspectiva puede ayudar para mirar las realidades educativas contemporáneas, fortalecer proyectos y promocionar prácticas educativas novedosas.

Hacer énfasis en las apuestas metodológicas del último Foucault, nos permite encontrar curiosamente y a diferencia de lo que los críticos, incluso de lo que él mismo creería, a un Foucault propositivo, es decir, más allá de su fuerza en el diagnóstico y la crítica de la sociedad, lo que cada vez estamos encontrando es que Foucault puede ser una fuerza y una potencia para pensar la Educación, entonces, este Foucault propositivo, este Foucault que ubica al sujeto como sujeto activo, no solamente dependiendo de los poderes, permite mirar líneas de fuga, maneras diversas, formas de trabajo novedoso, prácticas educativas nuevas, y permite incluso, fundamentar diversos proyectos y acciones educativas.

El libro está organizado en tres partes:

La primera hace referencia a la fundamentación teórico conceptual del proyecto y la cual se presenta a través de cuatro capítulos explicativos, el primero de ellos de Óscar Pulido Cortés presenta al Foucault 'metodólogo', el texto justifica la particular inclinación del filósofo por las cuestiones de método que para él son situaciones estratégicas, donde se mezclan armoniosamente enfoque y procedimiento, lo que lleva a la construcción de objetivos y formas de denominarlos novedosas y sugerentes; de otra parte los profesores Silvio Gallo y Diana Milena Peñuela se dieron a la tarea dentro del proyecto de teorizar la nueva expresión que utiliza Foucault para designar

o nominar su manera de proceder y es la anarqueología; para finalizar esta primera parte el profesor Óscar Espinel presenta una problematización sobre otro de los novedosos conceptos de Foucault y que define la forma de pensar la actualidad: la ontología del presente. Y lo hace recurriendo a la relación profunda de Foucault con Kant y con Nietzsche.

La segunda parte del libro corresponde a las apuestas metodológicas del proyecto, en términos de enfoque de trabajo e instrumentos, mediante los cuales se ejecutó. Es importante resaltar que en esta segunda parte del trabajo se construye un estado del arte que les permite a los investigadores referenciar diferentes trabajos en América Latina y Colombia sobre la utilización y teorización de las categorías teóricas-metodológicas del último Foucault.

La tercera parte del libro presenta las apropiaciones teóricas y conceptuales que diferentes integrantes del grupo de investigación lograron a lo largo del proyecto. Tiene dos líneas de desarrollo: los resultados de investigación que podríamos denominar categoriales, como los textos de los profesores Andrea Hernández, Paola Andrea Lara y Juan Guillermo Díaz quienes abordan y describen, en su orden, experiencia, ética y sujeto; una segunda línea de trabajo hace referencia a la apropiaciones y relaciones para el campo educativo y pedagógico; trabajos desarrollados por los profesores Martín Camargo y Lizeth Castro, Lola María Morales, María Teresa Suárez Vaca y Bibiana Alexandra González.

Agradecemos a todos los investigadores y semilleros que hicieron posible este proyecto transformado en libro. A los colegas que nos animaron en esta empresa soñadora. A la Dirección de Investigaciones -DIN- de la UPTC, por la aprobación y financiación, pues demuestra que en la UPTC la investigación no está solo restringida a ciertos campos de saber, sino que otros emergentes y alternativos también son igualmente reconocidos.

Esperamos igualmente que el que pueda leer este libro, cuando lo haga, pueda pensar de otros modos su vida y sus acciones y logren inspiraciones teóricas y metodológicas para sus proyectos.

Referencias

Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona. España. Laertes.

Eribon, D. (2004). *El arte de la insumisión*. En D. Eribon, *El infrecuente Foucault*. Buenos Aires. Argentina. Letra Viva. Edelp.

Óscar Pulido Cortés
Óscar Orlando Espinel Bernal

I

Perspectivas conceptuales y fundamentación teórica

Apuntes y reflexiones para pensar a Foucault de otro modo: consideraciones metodológicas de una filosofía de los relámpagos^{1*}

Óscar Pulido Cortés^{2**}
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Exordio

Las reflexiones que se esbozan en este texto quieren problematizar las condiciones de aparición de formas y expresiones metodológicas asumidas y trabajadas por Michel Foucault en la última etapa de su producción académica, que constituyen un camino fértil de investigación teórica y aplicada para la educación, la pedagogía y la filosofía de la educación o, para ser en cierta medida coherente con el pensamiento de Foucault, permite pensar de otro modo y de manera diferenciada las prácticas educativas contemporáneas.

El escrito se organiza en cuatro planos de análisis, o más bien, en cuatro imágenes, escenas o fotogramas para que los

^{1*} El texto hace parte de los resultados de investigación del Proyecto “formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la investigación en educación y pedagogía” del grupo Filosofía, Sociedad y Educación –GIFSE-, financiado por la Dirección de Investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia con código SGI 1949.

^{2**} Doctor en Ciencias de la Educación y profesor de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico: oscar.pulido@uptc.edu.co.

«espectadores», en este caso los lectores, puedan organizar un guion que permita discurrir y transitar por conceptos y prácticas generadoras de pensamiento, crítica e ideas para la discusión y para la acción. El primero aborda consideraciones generales sobre el pensamiento de Foucault, su actualidad y potencia, a partir de una bella metáfora utilizada por Sloterdijk; Luego se describe la crítica, sus implicaciones y efectos como núcleo del enfoque metodológico; en un tercer momento, la caracterización de Foucault como metodólogo y la importancia de la caja de herramientas para los trabajos filosóficos, históricos y educativos. Por último, se desarrolla la acepción «último Foucault» que, utilizada como “ironía”, permite mostrar el giro metodológico que realiza el autor, sus apuestas y sus implicaciones en el conjunto de su obra.

Foucault y la filosofía de los relámpagos

Peter Sloterdijk, en un pequeño librito como él mismo califica a una publicación titulada *Temperamentos filosóficos* en el que reúne una serie de prefacios de un proyecto editorial en el que se pretendía realizar una especie de historia alternativa de la filosofía y en medio del cual convocó a varios especialistas alemanes para realizar la selección de textos para la enseñanza en lo que conoce técnicamente con una crestomatía, plantea dos elementos para pensar en clave metodológica la parte final de la obra de Foucault. Por un lado, plantea que temperamentos filosóficos alude a “que la filosofía que uno elige depende del tipo de persona que se es” (Sloterdijk, 2011, p. 76), y por otro lado, que en filosofía no puede existir ningún tipo de introducción, sino que la misma disciplina filosófica tiene que presentarse ella misma desde el inicio, primero como un modo de pensar y luego como un modo de vivir.

En el prefacio sobre Foucault, Sloterdijk realiza un rápido recorrido metafórico y poético por la producción académica de Foucault, reconociendo en él no solo un agitador intelectual sino

un filósofo profundo y riguroso en el trabajo con los conceptos.
Puntualiza:

Si Nietzsche había proclamado que Dionisio se había vuelto filósofo, Foucault apuesta por la tesis siguiente: Dionisio se vuelve archivista. Allí donde se guardan las actas, en los sótanos de los centros psiquiátricos, de los asilos, de las clínicas y posteriormente también de las cárceles, un joven investigador emprende la inmensa tarea de examinar y de clasificar, animado por la disposición de percibir el relámpago del suceso incluso en la monotonía grisácea de los lenguajes administrativos, del que la ontología literaria del surrealismo tardío solo se había ocupado con la vista puesta en el modo de ser del lenguaje en el poema autónomo. En estas investigaciones del arqueólogo dionisiaco se formó aquella síntesis singular de enardecimiento y rigor, de erudición monumental y carcajada espectacular, síntesis que no ha dejado de irritar en nuestros días al entorno académico y de entusiasmar a los intelectuales afines. La subversión del saber filosófico realizada por Foucault no se revela en última instancia en su alejamiento de los juegos de problemas de la filosofía oficial y en su giro resuelto hacia los trabajos «materiales»; podríamos confundir al primer Foucault casi con un psicólogo y un crítico literario, y al de las etapas intermedia y final con un historiador social y con un sexólogo (Sloterdijk, 2011, p. 77).

En la misma lógica de análisis, afirma que Foucault es filósofo en el más profundo de los sentidos, cuando produce formas y maneras para superar las restricciones de la substancia y el objeto, y propone una filosofía de la problematización y de la acción al mismo tiempo, es decir, formas del discurso personalizadas y localizadas. Por eso sus acciones en la filosofía estuvieron del lado del suceso, del acontecimiento, y produjo las herramientas para leer y horadar al mismo tiempo los sucesos, pues “no parecía estar interesado en la acumulación de un capital en verdades estables, sino que entraba en escena como alguien que tenía en mente escribir una historia de los relámpagos” (Sloterdijk, 2011, p. 77). Y relámpago en su constitución etimológica refiere a brillo fugaz, veloz, rápido que

producen las nubes por descarga eléctrica; pero no solo brilla, el relámpago también produce efectos de ruptura y transgresión de foco y movilidad instantánea de reconfiguración y de paso, descentramiento continuo. Por eso el pensamiento de Foucault no fue ni estático ni unívoco, siempre estuvo en movimiento, en reconstrucción continua y en posibilidades novedosas, tránsito por problemas, objeto y herramientas para consolidar su tarea.

Así, el paso de una historia de los relámpagos sugerida por Sloterdijk a una filosofía de los relámpagos implica reconocer en Foucault, que su actividad investigativa está centrada en el pensamiento, en la producción de conceptos novedosos y útiles para la descripción del presente. Pero ¿cuál es el tipo de pensamiento que privilegia Foucault? ¿cómo caracterizarlo?, son preguntas que subyacen a los que se acercan a su obra. En *La arqueología del saber* propone que los diversos análisis de los objetos de investigación no pueden tener como fuerza la continuidad, la tradición o el fundamento sino, las “transformaciones que valen, como fundación y renovación de las fundaciones” (Foucault, 2003, p. 7). En esta perspectiva produce conceptos como ruptura, fisura, umbral, mutación, transformación para pensar la discontinuidad, para privilegiar los acontecimientos su irrupción y las posibilidades.

Por eso la filosofía de los relámpagos, es la filosofía de la discontinuidad. Filosofía que responde a rupturas sistemáticas y profundas con el discurso filosófico lineal y tradicional a la vez. Filosofía que produce conceptos para describir, mostrar y horadar la realidad inventada o aprendida. Una filosofía que se presenta como momentos o instantes, como fotogramas, que al darles movimiento construyen nuevos objetos de conocimientos y se desplazan sobre realidades diferenciadas exigidas por ese movimiento, “lo que le interesa a Foucault es precisamente, que la única continuidad posible sea la de la metamorfosis, lo cual equivale a decir que la única constante imaginable es la discontinuidad entendida como cambio continuo, como continuidad en movimiento” (Revel, 2014, p. 36).

Otro de los rasgos característicos de la filosofía de los relámpagos lo constituye un concepto sugestivo y nebuloso al mismo tiempo, que es la problematización, que en Foucault

no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (Foucault, 1999b, p. 371).

Esta objetualización del pensamiento marca el alejamiento de formas tradicionales de análisis histórico, como la historia de las ideas o las mentalidades y manifiesta su potencia en la interrogación de su condición singular, específica y local. Según Revel (2014) el concepto problematización se sitúa en el ejercicio crítico del pensamiento y se “opone a la búsqueda metódica de la solución: la tarea de la filosofía no es, por tanto, resolver, sino problematizar” (p. 48). Por eso la filosofía de los relámpagos se ubica en describir y comprender las formas de problematización de los objetos del pensamiento.

Esta manera de concebir y usar la filosofía lleva a Foucault a producir en la segunda mitad del siglo XX uno de los estremecimientos más importantes en varios ámbitos del saber y una posibilidad novedosa de construir y delimitar objetos de investigación más allá de las lógicas del método científico moderno y sus derivaciones contemporáneas, al ubicar una posibilidad estructural metodológica que se reconfigura a propósito de los objetos de investigación y se renueva en la medida que los mismos se constituyen en posibilidades teóricas y metodológicas a la vez. Esto nos lleva a considerar que los conceptos y categorías implicadas en las apuestas metodológicas en Foucault son de doble carácter: del enfoque y el procedimiento. No se pueden separar, es necesario pensar teórica y procedimentalmente a la vez o, en términos generales, pensar en los relevos teoría-práctica, pensar en clave de problematización. En este sentido, los aportes de Foucault

se introducen en una de las líneas más fuertes de pensamiento crítico contemporáneo, pues esta manera de abordar el mundo social se presenta cercana a las principales situaciones que afectan las personas, los grupos y en especial los más desprovistos y sometidos.

Sobre la crítica como actitud y enfoque

La crítica como categoría y concepto filosófico es una de las características fundamentales de la modernidad. La crítica a partir de las consideraciones kantianas, que recogen en su interior las discusiones y el espíritu de la modernidad, se convierte en una manera de pensar, producir conocimiento, hablar, señalar las cosas, una particular manera de relación con lo social y con la cultura: una actitud de la civilización moderna. Esta actitud existe en relación directa con discursos o prácticas, es decir, se convierte en un instrumento o herramienta, en medio de conceptos que quieren ser movilizados o determinados desde la actitud (Pulido, 2009). De ahí que la crítica siempre está acompañada por el enunciado que moviliza: crítica de la razón, de la pedagogía, de la sociedad, del Estado. La crítica se convierte en una función subordinada que exige una utilidad, que compensa y que generalmente está asociada con la exclusión o la rectificación de errores, posturas o formas de comprender el mundo.

La emergencia de una actitud crítica puede establecerse en las maneras como algunos sectores de la sociedad se oponen a uno de los artes más importantes que en occidente surge luego del siglo XVI: gobernar. Este arte en el cual se junta el gobierno del cuerpo, del Estado, de los bienes, gobernar y sobre todo dejarse dirigir, orientar guiar hacia unos objetivos determinados por quienes plantean la manera “correcta” de hacerlo; es decir, con una forma verdadera de hacerlo entre tres direcciones: los fines últimos y esenciales, el conocimiento particular e individualizante de los individuos y las técnicas que comportan

reglas y procedimientos específicos. La modernidad presenciara la manera como los hombres se dedican al gobierno de los otros especialmente en lo referido a los métodos y a los diversos dominios de su realización: los niños, el Estado, los ejércitos, el cuerpo, las ciudades. Esta realidad es a la que Foucault llama la gubernamentalización de la sociedad y precisamente en esta forma discursiva de comprender los procesos sociales se instala la actitud crítica que estaría presente en las formas de resistencia y oposición a la manera como se es gobernado. La oposición se da no por la negación del gobierno, sino el rechazo a cierta manera de ser gobernado en primera instancia por lo religioso que intentaba dirigir las conciencias de los hombres a lo cual se opone en el renacimiento y la modernidad mediante la crítica racional.

Para Foucault (2007) la actitud crítica encuentra en la modernidad tres sitios de anclaje fundamentales: el primer elemento consiste en no querer ser gobernado era una manera de rechazar el magisterio eclesiástico; es decir, una forma de colocar el gobierno y sus formas en el ámbito de la sociedad civil. Una manera de laicizar el gobierno. El segundo elemento se refiere a no querer ser gobernado de algunas formas, discurso que remite a criticar ciertas normas, leyes, conceptos por considerarlos injustos, ilegítimos. En este sitio de la actitud crítica está la propuesta de colocar algunos derechos que se puedan considerar universales y abarcadores, de tal manera que todo el que ejerza el gobierno sobre los otros está obligado a cumplir; es decir, evitar la tiranía. En otras palabras, encontrar los límites en las formas y maneras de gobernar. Por último, se plantea el anclaje de no aceptar como verdadero lo que la autoridad dice que es verdad, no aceptarlo hasta que uno crea que existan buenas razones para hacerlo. Se puede plantear como la razonabilidad frente a la autoridad y al gobierno, razones que me permitan el acatamiento de la autoridad. Desde esta perspectiva se plantea que “es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca

de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault, 2007, p. 9).

De aquí el compromiso personal de Foucault haya estado siempre de la mano con su proyecto intelectual, en su forma de mirar los objetos de trabajo; es decir, en sus apuestas en lo teórico y metodológico, pues las problemáticas que le interesaron siempre tuvieron la característica de problematizar el presente y la manera como los sujetos modernos han sido constituidos a partir de condiciones y fuerzas históricas. En este sentido afirma:

me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas. Mi intención no es decir que todo es malo, sino que todo es peligroso, y ser peligroso no es exactamente lo mismo decir que ser malo. Si todo es peligroso, siempre entonces tenemos algo que hacer. Mi posición, por tanto, no conduce a la apatía, sino a una hipermilitancia pesimista (Foucault, 2013a, p. 127).

En este sentido, traza un camino ético-político en todo su trabajo intelectual, al considerar que el sitio del intelectual se instalaría en la posibilidad de determinar cuál sería el principal peligro del momento para ser estudiado, bordeado y delineado, es decir, los peligros del presente y sus efectos sobre los grupos y los sujetos. Aquí podemos afirmar que esta determinación de los problemas como campos de peligrosidad se relaciona muy cercanamente con su apuesta sobre la filosofía y su sentido para la sociedad, es decir,

¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser

cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. (Foucault, 2001, p.12).

En otro sentido, cuál es el peligro del presente que se presenta al pensamiento y cómo el pensamiento vuelve se descentra y logra ubicarlo y problematizarlo como función y oficio de la filosofía y del filósofo. Así, la obra de Foucault y sus posibilidades metodológicas, se ubican cercanas a la pretensión de Kant, como forma crítica del pensamiento, en sus palabras constituye

...una historia crítica del pensamiento. No se habría de entender por tal una historia de las ideas que fuera al mismo tiempo un análisis de los errores que con posterioridad se podría evaluar; o un desciframiento de los desconocimientos a los que están ligados y del que podría depender lo que pensamos hoy en día. Si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible. (Foucault, 1999a, p. 363)

Se trata de analizar todo cuanto se propone el saber con pretensión de validez universal y pasar por el tamiz de la interrogación y la prueba. Foucault no admite que la verdad se adecúe con su referente, los objetos están inmersos en una serie de reglas, cuadros y maneras de formación mediante los cuales conocemos. Consideraba a su vez que no existen verdades generales o universales, puesto que los hechos no surgen de una racionalidad que sería un molde común, no pueden ser particularizadas a partir de un concepto, son concatenaciones a partir del azar, la labor del investigador, en este caso, es discernir y explicitar la singularidad de los acontecimientos.

Este trabajo crítico que realiza Foucault, lo hace colocándole un acento a su andamiaje teórico y conceptual, que denomina caja de herramientas; es decir, que se construye con conceptos

no un sistema, sino un instrumento, que se opera en situaciones dadas y en posibilidades concretas y específicas. La teoría como caja de herramientas no tiene que ver con el significante “es preciso que sirva”, que funcione, que les sirva a las personas y al mismo teórico. La caja de herramientas se convierte en una máquina de combate, es decir, la teoría no se totaliza; por el contrario, se multiplica y se multiplica constantemente. La vieja separación teoría-práctica para este análisis desaparece “la práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría, como si ella misma fuese creadora para una forma de teoría” (Deleuze & Foucault, 2005, pp. 24-25). La teoría no es una totalización. Las relaciones teoría-práctica son fragmentarias y de aplicación local. Desde que la teoría profundiza en su campo se enfrenta con obstáculos que hacen necesario que sea relevada por otro discurso. La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría un relevo de una práctica a otra (Deleuze & Foucault, 2005). Así pues, el papel del investigador intelectual consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia del discurso. De aquí que la teoría no traduce, ni aplica una práctica, es una práctica, situada regional y no totalizadora; en Foucault y su mirada metodológica las categorías y los conceptos funcionan a la vez teórica y metodológicamente, el enfoque y el procedimiento, la mirada y el instrumento se comportan como un bloque que potencia tanto la observación como la acción, la forma y la expresión.

El metodólogo: enfoque y procedimiento

En una entrevista del año 1975 con Roger Pol Droit, Foucault evade la pregunta sobre su “identidad” en el campo de las ciencias sociales, pues a las preguntas sobre si su trabajo es filosófico o histórico responde que utiliza los dos campos para

su investigación, pero no se considera subsidiario o productor de uno de los dos. Allí en esta entrevista se define como un “artificiero”, es decir, aquel miembro de los cuerpos militares que es experto en explosivos y en la estrategia propia para la batalla. Para Foucault,

Un artificiero es un geólogo, alguien que mira con atención los estratos del terreno, los pliegues y las fallas. Se preguntará: ¿qué resulta fácil excavar? ¿qué resistirá? Observa cómo se levantaron las fortalezas, escruta los relieves para ocultarse o para lanzar un asalto. Una vez todo bien localizado, queda lo experimental, el tanteo. Envía exploradores y sitúa vigías. Pide la redacción de informes. Define de inmediato la táctica que hay que emplear. ¿La zapa? ¿el cerco?, ¿el asalto directo?, ¿sembrar minas? El método, al fin y al cabo, no es más que una estrategia. (Foucault, 2006, p. 74)

En el anterior sentido fue un maestro de la estrategia y de la posibilidad de construir categorías que le permitieran leer las masas documentales con las que trabajó. Sus libros e investigaciones siempre presentan la apuesta de orden metodológico y las decisiones que en el transcurso de las mismas se fueron apropiando; pero esta apuesta de orden estratégico se concreta en las propias relaciones con lo vital. Trabajar la locura o la sexualidad no son simples opciones temáticas o planteamientos problemáticos de interés meramente académicos. Este andamiaje metodológico se concreta directamente con la experiencia personal y colectiva. Aunque siempre intentó evadirlo, afirma en otro lugar: “cada uno de mis libros representa una parte de mi historia. Por una u otra razón, me fue dado experimentar o vivir esas cosas” (Foucault, 2013b, p. 233).

En otra entrevista con Rux Martin en la Universidad de Vermont ya en 1982 con la insistencia por su “identidad” en el campo intelectual, Foucault se define como un docente, como alguien que genera posibilidades de discusión y de recuperación de aportes y discusiones de los que están trabajando en los mismos,

no soy ni un escritor, ni un filósofo, ni una figura de la vida intelectual: soy un docente... no creo que sea necesario saber con exactitud que soy. El interés principal de la vida y el trabajo consisten en que nos permiten llegar a ser diferente del que éramos al comienzo... mi dominio es la historia del pensamiento. El hombre es un ser pensante. Su manera de pensar está ligada a la sociedad, la política, la historia. (Foucault, 2013a, p. 231)

Es un profesor que enseña el cómo proceder o por lo menos, propone formas de procedimiento y posibilidades categoriales de construir caminos, pero siempre con un enfoque: la crítica en el sentido más radical de la palabra, una manera de mirar. Mirada que a su vez se va consolidando en la medida que el objeto emerge y así como en la medida que ese mismo objeto se ubica como posibilidad de modificar el camino por los hallazgos realizados. Aquí Foucault muestra las trayectorias en relación directa con lo que el investigador es y se construye junto con sus objetos de interés; es decir, se convierte en un ejercicio moral, en una manera de proceder, en una forma de ser libre y buscar la libertad, en una forma de constitución. Esta forma de moral, esta manera de trasegar, de caminar, de actuar la resume en una conferencia de 1980 – denominada curiosamente por los traductores «estos son mis valores» – de la siguiente manera:

[...] los tres elementos de mi moral son: [primero,] rechazo a aceptar como evidente por sí mismo lo que se nos propone; segundo, necesidad de analizar y saber, porque nada de lo que tenemos que hacer puede hacerse sin una reflexión, así como sin un conocimiento, y esto es el principio de curiosidad; tercero, principio de innovación, es decir, no inspirarse en ningún programa previo y buscar bien ~tanto en ciertos elementos de nuestra reflexión como en nuestra manera de actuar~ lo que nunca se pensó, se imaginó, se conoció. Por ende, rechazo, curiosidad, innovación. (Foucault, 2016, p. 143)

Por eso el enfoque metodológico en Foucault es definitivo para abordar los objetos de investigación, pues al lado del

objeto a estudiar existe la actitud, la manera de mirar, la forma de concebir el objeto, más el procedimiento. La negación como posibilidad de crítica a los conceptos y a las prácticas, curiosidad con las formas más rigurosas de análisis y de reflexión sobre la circulación del conocimiento y las producciones de verdad que han constituido discursos, disciplinas, maneras de intervención. Por último, lograr pensar con los objetos y a propósito de ellos, encontrar caminos novedosos y formas de presentación de los hallazgos, maneras de expresar en otras lógicas las formas construidas y dadas por verdaderas, en el juego de la verdad.

La escritura y el diagnóstico

La escritura, las formas de escritura, y la escritura de sí, se convierte en la forma más concreta de formalizar el enfoque metodológico en Foucault, pues la escritura es relación directa con la muerte, con la muerte de los otros. Por eso la escritura rompe, bifurca, fisura los objetos estudiados y la misma realidad. La escritura describe y moldea el objeto investigado en su relación de constitución y en su posibilidad de acción, al respecto señala:

escribir es tener que tratar con la muerte de los otros en gran medida, pero esencialmente es tener que tratar con los demás en la medida que ya están muertos, de alguna manera hablo sobre el cadáver de los demás. Tengo que reconocerlo postulo un poco su muerte. Al hablar de ellos, me encuentro en el lugar del anatomista que hace una autopsia. Con mi escritura, recorro el cuerpo de los demás, le hago una incisión, levanto los tegumentos y las pieles, trato de descubrir los órganos y, al dejar los órganos al descubierto, de hacer que aparezca por fin ese foco de lesión, ese foco de mal, ese algo que ha caracterizado su vida, su pensamiento y que, en su negatividad, ha organizado finalmente todo lo que ha sido. Ese corazón venenoso de las cosas y de los hombres, eso es lo que siempre he tratado de sacar a la luz. (Foucault, 2011, p. 44)

De aquí que la escritura en Foucault se haya considerado como agresiva y el recurso del pasado se convierte, no en la posibilidad de revivirlo, sino más en la constatación de que el mismo está muerto

[...] y a partir de esa muerte es cuando se puede decir de él cosas absolutamente serenas, completamente analíticas y anatómicas, no dirigidas hacia una posible repetición o resurrección por eso nada más alejado de mí que reencontrar en el pasado el secreto del origen. (Foucault, 2011, p. 48)

En este sentido, la escritura en Foucault tiene que ver con la fuerza del diagnóstico, la descripción. Por eso el trabajo consiste más bien en sacar a la luz, a través de la escritura, la verdad de lo que está muerto, sus formas de validación y las condiciones que posibilitaron sus efectos y posicionamiento como prácticas sociales:

[...] el eje de mi escritura no va en el sentido de la muerte a la vida o de la vida a la muerte: está más bien en el eje de la muerte a la verdad y de la verdad a la muerte. Pienso que la alternativa a la muerte no sea la vida sino más bien la verdad. Lo que haya que encontrar a través de la blancura y la inercia de la muerte no el estremecimiento perdido de la vida, es el despliegue meticuloso de la verdad (Foucault, 2011, p. 49).

El nuevo sitio metodológico que se quiere resaltar en Foucault, en la relación con la escritura como materialización de su trabajo, es el ejercicio de “diagnosticador” (Foucault, 2011, p. 49), como ejercicio profundo del lenguaje, pues la tarea del escribir no es la demostración o la determinación de la realidad, ni tampoco se circunscribe a presentar lo que se analiza. “la escritura consiste en emprender una tarea gracias a la cual y al cabo de la cual podré encontrar, para mí mismo algo que no había visto” (Foucault, 2011, p. 50). Así pues, la escritura como diagnóstico permite al trabajo metodológico orientar las formas de escritura en este enfoque-perspectiva. La escritura de informes, artículos, proyectos, se convierten en una experiencia

individual que a su vez diagnóstica, muestra las novedades, orienta la mirada y produce las rupturas necesarias con el pasado. La escritura aparece asociada a la transformación del que escribe y a la descripción-diagnóstico del objeto investigado; es decir, escribir es del ámbito de la experiencia o, dicho de otra manera, escribir es una experiencia que transforma y enriquece al que se atreve a producirla. Al respecto Foucault manifiesta:

[...] si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya he pensado, nunca tendría fuerza para comenzar. Yo escribo porque no se aún que pensar de un tema que despierta mi interés. Al hacerlo el libro, me transforma cambia lo que pienso: en consecuencia, cada nuevo trabajo modifica profundamente los términos de pensamiento al que había llegado con el anterior. (Foucault, 2010, p. 42)

En este sentido, la propuesta escritural y metodológica de Foucault no construye sistemas deductivos de aplicación de instrumentos, derroteros determinados y sistemas categoriales por o para comprobar. Así, la escritura permite la completitud del enfoque y el procedimiento metodológico asumido. Ella evidencia y produce el cambio y la transformación de quien investiga y de quien escribe. Es un método que se transforma y problematiza a sí mismo en la medida que el investigador es un experimentador (Pulido & Gómez, 2017). Esta experimentación a través de la escritura y con los objetos de investigación elaborados permite un juego analítico que consiste en “desmontar un objeto y construir a tal fin un método de análisis. Una vez terminado el trabajo, ciertamente puedo, de una manera más o menos retrospectiva, extraer una reflexión metodológica a partir de esa experiencia” (Foucault, 2010, p. 43). Aquí se presenta un nuevo quiebre de la postura metodológica en Foucault: la escritura como experiencia materializa la transformación de objetos, del método y de los que investigan. Su forma de proceder es experimental, ensayística, en el sentido amplio del concepto. No existen normas fijas, pasos específicos u organizaciones realizadas con antelación; la metodología se construye como

reflexiones, apuntes, notas sobre los objetos trabajados; una especie de umbral, de tránsito, un pasadizo, una andamiaje que permite conectar unos trabajos con otros; es un régimen de mirada, de enfoque donde los instrumentos permiten afinar o cambiar la misma. “[...] yo no construyo, un método general, definitivamente válido para mí o para otros. Lo que escribo no prescribe nada, ni a mí ni a los demás. A lo sumo, su carácter es instrumental, y soñador” (Foucault, 2010, p. 43).

Esta relación algo paradójica de escritura y “método” no solo es de orden técnico, es de orden vital. Aquí no se trata si se quiere escribir o no “es una obligación” (Foucault, 1999d, p. 287), que involucra la vida misma. Es la apertura a prácticas de libertad que permiten decir muchas cosa que no se alcanzan a expresar con la oralidad. Es distanciarse de los objetos, de la realidad misma y de uno mismo, o como Foucault (2003, p. 29) lo manifiesta en la parte final de la introducción a la *Arqueología del saber*, como una cuestión política de la existencia. Se escribe para perder el rostro, para no ser el mismo, para no permanecer inalterable por eso la exhortación final es “que nos dejen en paz cuando se trata de escribir” (p. 29) y en esta situación la escritura se convierte en lo otro, en palabras de Schmith (2002):

de ahí que la escritura no sea en absoluto simplemente un objeto, sino un ser con derechos propios: formula cuestiones y da respuestas, ofrece sorprendentes paralelismos y dislocaciones, entrecruza lo extraño y lo familiar, aproxima lo lejano y aleja lo próximo. (p. 284)

El “último” o todos los Foucault: tránsitos metodológicos

A finales de los años 70 del siglo XX, Foucault se concentra en el estudio de las técnicas o tecnologías de la subjetividad, es decir, la problemática de la subjetivación y la moral. Además, se plantea la posibilidad de realizar una ontología histórica del presente. En sus palabras: “Mi objetivo, en cambio, ha sido crear

una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos". Esta búsqueda relaciona los siguientes aspectos en un esquema estructurado: Una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento, una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los otros y una ontología histórica de nosotros mismos en relación ética por la cual nos constituimos en sujetos de acción moral. Es decir, traslada todas sus preocupaciones al ámbito del sujeto, lo problematiza afirmando que en toda su obra siempre ha existido las preocupaciones por los modos en los cuales los sujetos deciden sobre sí mismos y se relacionan con formas de dominación discursivas y políticas.

Este apartado desde el mismo planteamiento aborda un problema accesorio que en Foucault se convierte en central y es la acepción de "último", y último entre comillas como si la palabra misma representará una ironía, un problema o una especial afirmación en torno de la obra. Y hablar del último Foucault, nos remitiría a plantear no una obra secuencial, lineal y evolutiva que él mismo condenaría, pues sería una de la unidades del discurso que su enfoque metodológico cuestiona y rompe a propósito de los enunciados y de las reglas de funcionamiento del discurso; el último como síntesis sería otro contrasentido para nominar una fase de su obra pues jamás pensó en ordenarla sistemáticamente y darle justificaciones a los hallazgos y formas nuevas de tratamiento que encontraba para los problemas; es más interesante hablar de último como 'uno más', o 'como todos' los Foucault que encontramos a lo largo de su trayecto, que se concentra en un problema central que es ¿cómo hemos sido constituidos como lo que somos hoy?, es decir, el acento ubicado en el presente y las formas de constitución de la sociedad y los sujetos que en ella interactúan.

La hipótesis que se problematiza en la parte final de este capítulo y que introduce el desarrollo del presente libro de investigación, parte del convencimiento que el tránsito al estudio

del sujeto, produce en Foucault un cambio trascendental en la manera de concebir su proceder metodológico: objetos de trabajo, conceptos utilizados, definición de documentos y construcción del archivo. En su caja de herramientas se produce una torsión, un giro, una discontinuidad, o más bien, una postura novedosa e innovadora en su misma manera de mirar y de proceder. El sujeto deja de ser un producto, un ser-producido exteriormente, una forma de acción del saber y el poder y adquiere un rol activo, una fuerza inusitada en la libertad y en las posibilidades de decisión sobre sí mismo, sobre los otros y sobre lo otro.

El punto de partida de este convencimiento está centrado en el análisis de los últimos 5 cursos orientados en el Collège de France³ y los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*, en los cuales aparecen nuevos escenarios para construir objetos de estudio y nuevas categorías teórico-metodológicas que justifican sus opciones, transformaciones, estrategias y formas de actuación. Esta nueva decisión se inserta, por supuesto, en el cambio en su concepción sobre el poder, de la lucha de fuerzas, el poder bélico, agonístico se desplaza al poder como gobierno; inicialmente como una matriz para comprender el Estado Moderno y luego para ubicar su mirada sobre la constitución de los sujetos y sus formas de acción y actuación consigo mismos. Se señalan a manera de mapa algunas de estas consideraciones como ejemplo de las transformaciones y nuevas posibilidades metodológicas.

En el curso *Del gobierno de los vivos* impartido en 1980 y dedicado a la historia del cristianismo primitivo, Foucault aborda el estudio de la noción de gobierno de los hombres por la verdad y a su vez, plantea dos desplazamientos teóricos y metodológicos que podemos observar en su intervención. Dos desplazamientos sucesivos, uno que va de la noción de ideología

3 Estos cursos en orden cronológico son: *El gobierno de los vivos* (1980), *Subjetividad y Verdad* (1981), *La hermenéutica del sujeto* (1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1983), y *El coraje de la verdad* (1984).

dominante a la de saber-poder y otro, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad (Foucault, 2014a). Estos desplazamientos se manifiestan como un desgarramiento, incluso afirmando que se puede ser hipócrita⁴, con él mismo, al intentar deshacerse de la noción saber-poder con la que ha convivido durante mucho tiempo, afirmando que el gobierno por la verdad es la forma de positivizar y diferenciar las relaciones saber-poder. Aquí en esta comprobación, se observa el giro o la fuerza del desplazamiento y es la ubicación del sujeto en posición de acción y fuerza sobre sí mismo, un sujeto no solamente sujetado, sino propositivo. En este mismo curso asume una nueva expresión global para describir su forma de procedimiento: ya no sería una arqueología desarrollada en el momento propio del saber y el discurso, ni tampoco en una genealogía en el sentido estricto del término, sino que Foucault arriesga una nueva acepción para denominar lo que hace, con las formas de proceder utilizadas:

se trata de una actitud teórica-práctica concerniente a la falta de necesidad de todo poder, y para distinguir esta posición teórico-práctica acerca de la falta de la necesidad de poder como principio de inteligibilidad del saber mismo, está claro que en vez de utilizar las palabras anarquía o anarquismo, que no convienen voy a hacer un juego de palabras... les diré entonces que lo que les propongo sería más bien una especie de anarqueología. (Foucault, 2014a, p.100)

El estudio anarqueológico se sitúa nuevamente en la singularidad histórica, fragilidad, contingencia, no esencialidad, pero sí como un hecho considerado como real y presente (Foucault, 2014a). Aquí Foucault nos conduce a la pregunta

4 El tono irónico de su comentario deja entrever que es una estrategia metodológica para dejar en "suspense" saber-poder y lograr un desplazamiento que, aunque se encuentra en las relaciones saber-poder se incrusta decididamente en el gobierno por la verdad, el sitio del sujeto cambia y no solo es receptor sino aparece como activo y operante en su constitución.

por el lugar del “gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en forma de subjetividad” (p.103). En este curso, Foucault parte de la anarqueología como forma de operación metodológica, es decir, como actitud teórico-práctica acude a nuevas nociones que marcan su derrotero y su novedoso y recurrente análisis de la verdad y son: manifestación de verdad, acto de verdad y régimen de verdad. Estos nuevos operadores como lo explicita el profesor Gallo⁵ muestran el regreso de Foucault a la discusión sobre la verdad, no sobre el saber, que había abandonado en sus trabajos desde 1971, especialmente en *El orden del discurso* y en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Esta nueva relación sujeto-verdad o mejor, subjetividad-verdad produce la ruptura teórica y metodológica que está de fondo como hipótesis del proyecto de investigación que antecede como resultado al presente libro.

De igual forma el convencimiento de los tránsitos metodológicos se encuentran en el siguiente curso *Subjetividad y verdad* (2014b) ofrecido en el año 1981, en el cual Foucault va a preguntar por ¿cuáles son los efectos en la subjetividad de la existencia de un discurso que pretende decir la verdad de ella? Aquí la fuerza se concentra en estudiar los modos como el sujeto ha sido concebido como objeto de conocimiento posible, deseable o indispensable (Foucault, 1999). La idea del curso se desarrolló de acuerdo con los siguientes interrogantes y propuestas de análisis:

La subjetividad está concebida como lo que se constituye y se transforma en la relación que ella tiene con su propia verdad. Nada de teoría del tema independiente de la relación con la verdad...Lo importante, en esta cuestión de la verdad, es que un cierto número de cosas pasan efectivamente de verdad, y que el sujeto debe, ya sea, producirlos él mismo o aceptarlos o sometérselos. Es

5 En el seminario perspectivas metodológicas del último Foucault Anarqueología como herramienta metodológica, desarrollado los días 25,26 y 27 de Enero del 2017 en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

entonces verdad como lazo, de la verdad como obligación, también de la verdad como política y no de la verdad como contenido de conocimiento ni como estructura formal del conocimiento del que fue y del que será interrogación... En tercer lugar, quiero resaltar igualmente esto: si todos estos análisis se hacen necesariamente a través de un material histórico, ese material histórico tiene como objetivo el mostrar, no cuanto puede cambiar la verdad o la definición del sujeto relativo, pero de qué manera las subjetividades como experiencias de sí y de los otros se constituyen, a través, de las obligaciones de verdad, a través de los lazos, de lo que, podríamos llamar veridicción. La constitución de las experiencias de sí y de los otros a lo largo de la historia política de las veridicciones, es eso lo que he tratado de hacer hasta hoy (Foucault, 2014b, pp. 15-16)⁶.

Este curso es definitivo para pensar las problemáticas de la subjetivación y la experiencia de sí y la posibilidad de la constitución del sujeto como producto de la historia de verdad. De aquí que el hilo conductor del mismo sea la historia de las técnicas de sí, es decir, procedimientos que en cualquier tipo de sociedad

que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ellos gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo (Foucault, 1999c, p. 255).

Ya en *La hermenéutica del sujeto*, el curso de 1982 para continuar con el estudio de relaciones entre sujeto y verdad, Foucault asume nuevamente un término griego que le permite en el reconocimiento histórico para pensar estas relaciones y es la *epimeleia heautou* que hace referencia a la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, y que a su vez deriva en una serie de ejercicios propios

6 Traducción al español de Juan Guillermo Díaz Bernal Investigador del grupo Filosofía, Sociedad y Educación -GIFSE-.

del sujeto sobre sí mismo, privilegiando trabajos y desarrollos sobre el cuidado de sí, de los otros y de lo otro (Foucault, 2002). La fuerza metodológica se encuentra en la mirada a los griegos y resignifica en él mismo las categorías “experiencia” y “focos de experiencia” como posibilitadoras de lectura de las relaciones sujeto y verdad. Aparecen con gran fuerza categorías como cuidado de sí, cuidado de los otros y cuidado de lo otro, ejercicios sobre sí, técnicas de constitución, que permiten no solo pensar históricamente sino, a su vez, proponen maneras y expresiones de transformación de los mismos (González & Pulido, 2014). Se observa en la perspectiva de trabajo un Foucault que no solo diagnostica, sino que muestra posibilidad de acción de los sujetos sobre sí mismos, recurriendo a prácticas de la Grecia clásica y el cristianismo primitivo.

De igual forma en este curso aparece otra expresión griega que acompaña las reflexiones finales de Foucault y es la *parrhesía* la cual logra una fuerte conexión con lo ético-político en la manifestación de la verdad. Nociones que se desarrollan con descripción cuidadosa y precisa en los últimos dos cursos *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. Estos últimos cursos también problematizan la ontología del presente como categoría teórico-metodológica que asume, a partir del reconocimiento y potencia de la Ilustración como actitud, las posibilidades de pensamiento de lo contemporáneo y la renovación de la importancia de actitud filosófica como forma de acción sobre objetos de investigación.

La segunda fuente documental que este corto mapeo quiere posicionar corresponde al trabajo que Foucault desarrolla en los tomos II y III de la obra *Historia de la sexualidad*. Este proyecto emprendido por Foucault a mediados de la década del 70 del siglo XX comienza con la publicación del primer volumen subtítulo *La voluntad de saber*, en el cual, a partir de la utilización de categorías metodológicas muy cercanas al análisis del poder como lucha de fuerzas, dispositivo, biopoder, biopolítica, quiso, en expresión propia de Foucault,

comprender la sexualidad como grilla de inteligibilidad de lo que somos como sujetos modernos. Este proyecto se reformula por el cambio que Foucault realiza en su concepción de poder, mutando a la comprensión del mismo como gobierno. De aquí que la publicación del segundo tomo subtítulo *El uso de los placeres*, en su introducción nominada *Modificaciones*, Foucault nos regala una descripción analítica y vivencial de su tránsito metodológico, no solo en la concepción misma del objeto de estudio sino en las nuevas categorías a las cuales apela para reorientar su trabajo hacia las técnicas de sí. El énfasis en la experiencia, el lugar de la filosofía, el ensayo, la experimentación como formas de proceder, la genealogía del sujeto de deseo y las posibilidades de la problematización como campo de relación de sujeto y gobierno en condiciones históricas determinadas abre la posibilidad de encontrar el giro que a lo largo del escrito se ha querido resaltar, valorar y proponer como nuevo espacio de acción metodológica.

Epílogo

La parte final del texto hace referencia a las potencialidades teórico-metodológicas del último Foucault, en la acepción que se propuso en estas reflexiones; es decir, no como una etapa final evolutiva de su obra sino como la concreción de todas las aristas y fugas de su enfoque, sino como una de las partes de la filosofía de los relámpagos que Sloterdijk nos inspiró a pensar con su metáfora. Un relámpago que horada y produce transformaciones al interior mismo de los planteamientos de Foucault. Pensar con el último Foucault, nos lleva a pensar de otro modo a Foucault, ya no solamente con la descripción, el diagnóstico, la escritura y la crítica, sino con el convencimiento y las posibilidades de acción con su propuesta. Posibilidades que se abren para pensar en clave de prácticas educativas, artes de la existencia, de constitución ética y política de otras maneras y por otras vías. La posibilidad de pensar en el

cuerpo, los afectos, las imágenes, las maneras novedosas de relación y expresión, los diversos lenguajes y posibilitar nuevas conexiones con lo educativo eso sí, regresando en cada momento al descentramiento de la crítica y el diagnóstico, para no caer en los universales, los esencialismos y las teleologías que lo único que producen son formas hegemónicas y totalitarias de sujetar y no posibilidades y prácticas libertad.

Este “último” Foucault abre una serie caminos para pensar en clave contemporánea la investigación en educación y pedagogía (Gómez & Pulido, 2016), pues pensar lo educativo y lo pedagógico no solo prevé los momentos descriptivos y de diagnóstico que el presente ofrece, también requiere generar a través del ensayo y la experimentación del pensamiento nuevos escenarios y dinámicas que permitan a los sujetos “ejercitarse” en relación con la novedad, las transformaciones en el conocimiento, las dominaciones y las formas de la identidad.

Referencias

- Deleuze, G. y Foucault, M. (2005). Un diálogo sobre el poder. En M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid. España. Alianza.
- Foucault, M. (1999a). Foucault. En M. Foucault, *Ética, Estética y Hermenéutica*. Obras Esenciales Volumen I. Barcelona. España. Paidós.
- Foucault, M. (1999b). El cuidado de la verdad. En M. Foucault, *Ética, Estética y Hermenéutica*. Obras Esenciales Volumen I. Barcelona. España. Paidós
- Foucault, M. (1999c). Subjetividad y Verdad. En M. Foucault, *Ética, Estética y Hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen I. Barcelona. España. Paidós
- Foucault, M. (1999d). La obligación de escribir. En M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*. Obras Esenciales. Volumen I. Barcelona. España. Paidós.

- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México D.F. México. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del Sujeto*. México D.F. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *La Arqueología del saber*. México D.F. México Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). Soy un artificiero. En R. Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires. Argentina. Paidós.
- Foucault, M. (2007). ¿Qué es la crítica? En M. Foucault, *Sobre la Ilustración*. Buenos Madrid, España: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). Como nace un libro experiencia. En D. Trombadori, *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Foucault, M. (2011). Un peligro que seduce. España: Cuatro ediciones
- Foucault, M. (2013a). Acerca de la genealogía de la ética. En M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre sexualidad y sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013b). Verdad, poder y sí mismo. En M. Foucault. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos*. México D.F. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *Subjectivité et Vérité*. Paris. Francia. Seuil/ Gallimard.
- Foucault M. (2016). «Estos son mis valores». En M. Foucault, *El origen de la Hermenéutica de sí*. Conferencias de Dartmouth. Siglo XXI editores.

- Gómez, L., y Pulido, O. (2016). La pedagogía su presente y su umbrales. En *Praxis & Saber*. 13. Enero - mayo, 9-14 DOI <https://doi.org/10.19053/22160159.4157>
- González, B., y Pulido, O. (2014). El cuidado de sí como principio educativo. En *Educación y Ciencia* 17. Diciembre, 125-143.
- Pulido, O. (2009). Aprender y enseñar filosofía en el mundo contemporáneo. De la mercantilización del pensamiento al despliegue de su ejercicio. En *Cuestiones de Filosofía*. 11. Noviembre,
- Pulido, O., y Gómez, L. (2017). Sobre la escritura como experiencia. *Praxis & Saber*. 16. DOI <https://doi.org/10.19053/22160159.v8.n16.2017.6164>
- Revel, J. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir*. Valencia, España: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2011). *Temperamentos Filosóficos. De Platón a Foucault*. Madrid, España: Siruela.

De la anarqueología como operador metodológico^{1*}

Silvio Gallo^{2**}
Universidad de Campinas

Introducción: ¿Más allá de la risa de Foucault?

La intención de este texto es la de presentar la idea de *anarqueología* como un posible “operador metodológico” y sistematizar sus elementos básicos, con el intento de colaborar con las metodologías de investigación, en particular aquellas llevadas a cabo en el campo de la educación. Presentaremos la noción de anarqueología como una sistematización de los modos de investigar propuestos por Michel Foucault en sus últimos trabajos, como una metodología que comprende y avanza sobre las herramientas antes puestas por el filósofo, a saber, la *arqueología* (que hizo posibles sus investigaciones sobre el saber, sobretodo en la década del 1960) y la *genealogía* (que

^{1*} Agradezco a los amigos Óscar Espinel y Óscar Pulido la invitación para hacer parte del proyecto de investigación conjunto entre UPTC, UNIMINUTO y Unicamp sobre las herramientas metodológicas de investigación en el último Foucault, sin lo cual este trabajo no sería posible. Dedico este texto a los estudiantes de mi seminario de posgrado en la Facultad de Educación - Unicamp en el segundo semestre de 2016; ellos fueron los primeros en escuchar las hipótesis aquí expuestas y sus reacciones y comentarios fueron fundamentales para la construcción de lo que se puede leer ahora.

^{2**} Doctor en Educación. Profesor Titular de Filosofía de la Educación en la Universidad de Campinas (Unicamp) e investigador del Consejo Nacional del Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) - Brasil. Correo electrónico: gallo@unicamp.br.

orientó los estudios sobre los poderes, a lo largo de la década de 1970).

Es sabido que Foucault, desde 1980 hasta su prematura muerte en 1984, después de estudiar la biopolítica, aún en el intento de construcción de una historia de la sexualidad, poco a poco orientó sus estudios hacia el sujeto, tema de sus últimas investigaciones. Los estudios del sujeto y de los procesos de subjetivación fueron caracterizados como investigaciones en el campo de la ética. Es interesante subrayar que Foucault siempre ha recusado el caracterizar sus investigaciones sobre el saber cómo una “epistemología” y sus estudios sobre el poder como una “filosofía política”, demarcando así, su recusa de ingresar en la tradición filosófica, una vez que esta, por sus protocolos investigativos, pierde elementos dinámicos de los dos temas. Pero al centrar sus estudios en el sujeto, Foucault no recusa llamar sus investigaciones como “éticas”; al contrario, reivindica que sus estudios están ubicados en este campo.³ ¿Un guiño a la tradición? No, la concepción que el filósofo tiene de ética no corresponde a la tradicional; para él, ética es el campo de las relaciones que el sujeto establece consigo mismo, que permiten un “trabajo de sí sobre sí mismo”; en otras palabras, un proceso de subjetivación a través del cual uno se constituye a sí mismo como sujeto.

Este sujeto está implicado en las relaciones saber-poder, como señala Albano (2005):

[...] este mismo acto de interrogación del sujeto sobre sí mismo, construirá lentamente una matriz, un dispositivo de subjetividad, por medio del que el “ser humano”, el *zoion politikon*, se transformará gradualmente en un sujeto. Así, el ejercicio de estas prácticas [en] las que se construye un saber sobre sí mismo, ocurren pues, en el interior de un vasto proceso de subjetivación, y cuya

3 Foucault presentó un interesante balance de su trabajo en este campo, en entrevista a Dreyfus y Rabinow (1983, p. 229-264): *On the genealogy of ethics: an overview of work in progress*.

conclusión desembocará finalmente en la actual pregunta por el sujeto que se formula Foucault como una creación modelada por los dispositivos difusos del poder. (p.52)

Este intenso trabajo de investigación sobre el sujeto, practicado en sus últimos cuatro años de vida, no ha sido sistematizado. En gran medida este trabajo ha sido realizado teniendo como “materia prima” textos antiguos y medievales, de la filosofía griega y romana y de los primeros autores cristianos; lo encontramos en sus cursos en el Collège de France,⁴ en cursos y conferencias dictados en diversos lugares, sobretodo en Estados Unidos,⁵ en entrevistas y artículos que han sido compilados en la edición de los *Dits et Écrits*. No son pocas las páginas en que Foucault presenta sus investigaciones en curso, plantea problemas nuevos, desarrolla sus ideas, muchas veces ofreciendo distintos puntos de mirada de la misma temática. En este mosaico de temas, ideas, problemas, con distintos formatos y colores, vemos en algunos puntos el enfoque metodológico. Sobre todo en los cursos, Foucault hace sus esfuerzos para presentar y explicar a aquellos que lo escuchan las maneras de investigación que va encontrando para trabajar estas temáticas nuevas para él.

Como he dicho, la base del trabajo investigativo son los textos; de alguna manera, no hay, pues, distinción de la noción de “archivo”, que es la base de la investigación arqueológica.⁶

4 Los cursos de 1980, *Du gouvernement des vivants*; de 1981, *Subjectivité et vérité*; de 1982, *L'Herméneutique du sujet*; de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*; y de 1984, *Le courage de la vérité*.

5 De ellos, destaco el curso dictado en Lovaina en 1981 (*Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*); las conferencias dictadas en el Dartmouth College (EEUU), 1980 (*L'origine de l'herméneutique de soi*); una conferencia dictada en la Universidad de Grenoble (Francia), en 1982 (*La parrèsia*); las conferencias dictadas en la UCLA en Berkeley (EEUU), 1983 (*La culture de soi et Discours et vérité*).

6 La arqueología es, sin dudas, la operación metodológica que Foucault mejor trató de establecer y explicar. Véase *L'Archeologie du savoir*, donde se lee, por ejemplo, que “la arqueología describe discursos como prácticas específicas en el elemento del archivo” (1969, p. 173).

Según Castro (2004):

El archivo es [...] el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados. En efecto, los enunciados, considerados como acontecimientos discursivos, no son ni la mera transcripción del pensamiento en discurso ni el solo juego de las circunstancias. Los enunciados como acontecimientos poseen una regularidad que les es propia, que rige su formación y sus transformaciones. Por ello, el archivo determina también, de este modo, que los enunciados no se acumulen en una multitud amorfa o se inscriban simplemente en una linealidad sin ruptura. (p. 30)

Foucault siguió investigando enunciados discursivos, pero no se restringió a ellos; como veremos, también se interesa por los “actos de verdad”, por las manifestaciones de la verdad que no son meramente discursivas, algunas veces se inscriben en el cuerpo, como en el caso de la vida de los filósofos cínicos.⁷ De todas maneras, se puede, quizás, hablar de un “alargamiento” de la noción de archivo. Otra cosa está implicada en sus investigaciones éticas sobre el sujeto: las relaciones de poder. No hay sujeto sin operaciones de objetivación del sujeto, que es producido en las relaciones de poder. De modo que en sus investigaciones también está implicada una genealogía, aportes metodológicos en los que buscó inspiración en Nietzsche para estudiar las relaciones de poder. Una vez más recurrimos a la sistematización de Castro (2004), que subraya que no hay una ruptura entre arqueología y genealogía, sino una ampliación de horizontes de análisis:

[...] el paso de la arqueología a la genealogía es una ampliación del campo de investigación para incluir de manera más precisa el estudio de las prácticas no-discursivas y, sobre todo, la relación no-discursividad/discursividad; dicho de otro modo: para analizar el saber en términos de estrategia y tácticas de poder. (p. 146)

7 Ver los interesantes análisis hechos de la vida cínica como “verdadera vida” en su último curso (1984), *Le courage de la vérité (El coraje de la verdad)*.

Pero de la misma manera que las herramientas del arqueólogo ya no parecían suficientes para estudiar las relaciones de poder, las herramientas de una “arqueogenealogía”⁸ tampoco parecen dar cuenta de la problemática del sujeto. Hay más cosas implicadas allí que los “lentes” de nuestros instrumentos no nos permiten observar. ¿Sería posible, entonces, encontrar en los últimos trabajos de Foucault una nueva herramienta metodológica, aunque no sistematizada, pues estos escritos no son sistemáticos? Pienso que sí. Podemos seguir las huellas que nos dejó Foucault en diversos momentos e intentar sistematizar las características de esta herramienta.

En el curso de 1980 (*Del gobierno de los vivos*), el primero de una serie que el filósofo dedicaría a los procesos de subjetivación e interesado en los procesos a través de los cuales el cristianismo conformó los modos occidentales de ser sujeto, encontramos una idea que nos desafía a pensar: la noción de una “anarqueología”. La idea es presentada con cierto humor, como destaca Michel Senellart, el responsable de la edición del curso: “esta transición lo lleva, ante todo, a una recapitulación de su rumbo teórico, que él califica con humor de ‘anarqueología’” (Foucault, 2014, p. 186 [trad. cast.]). Si vamos a la clase del 30 de enero de 1980, cuando el filósofo propone la idea, vemos que habla de ella como un juego de palabras que, dice él, en la época no están de moda puesto que con frecuencia ellos dan problemas, y además, admite que sus juegos de palabras son siempre malos; ahí está el tono humorístico (y quizás sarcástico) con el cual es presentada la idea de anarqueología: un juego de palabras

8 Algunos estudiosos de Foucault, con la preocupación de sistematizar sus estudios post-arqueológicos y post-genealógicos, proponen hablar de una “arqueogenealogía”, resultante del encuentro de las dos herramientas metodológicas. Tal operación resulta posible una vez que, como señalamos, no hay ruptura en el paso de una herramienta a otra, sino complementariedad. La cuestión que se impone: ¿una arqueogenealogía sería una tercera herramienta, más allá que el empalme de las dos anteriores?

entre la arqueología y la anarquía, el anarquismo (volveremos sobre este punto más adelante).⁹

La cuestión que nos mueve: ¿sería posible, más allá de la risa de Foucault, tomar en serio la idea de una anarqueología pensada como un posible punto de sistematización de la metodología utilizada por él en sus estudios sobre la genealogía del sujeto moderno y de la ética como trabajo de sí sobre sí mismo?¹⁰

En caso de una respuesta afirmativa, ¿cuál sería la “densidad” de la propuesta? ¿Una mirada anarqueológica? ¿O, más que ello, una herramienta metodológica?

El punto que vamos a defender indica que, si de un lado es posible pensar una suerte de “mirada anarqueológica”, una postura o incluso, una “actitud” – Foucault (2014, p. 99 [trad. cast.]) ha dicho en la clase de 30 de enero de 1980: “verán con claridad que una forma semejante de análisis se apoya [...] más sobre una actitud que sobre una tesis” –, de otro lado, la anarqueología demarca los horizontes de un nuevo operador metodológico.

9 En este mismo año de 1980, en el mes de febrero, Foucault concedió a Christian Delacampagne una larga entrevista, que sería publicada en el 6 de abril en *Le Monde* (disponible en *Dits et écrits*, cuarto volumen, p. 104-110). La condición impuesta por él ha sido el anonimato, de manera que el título de la publicación ha sido *El filósofo enmascarado*. Quizás el humor de Foucault al tratar de la anarqueología no tenga sido más que otra máscara, en este caso, la máscara griega de la comedia, para anunciar algo muy serio.

10 En el curso de 1983 encontramos otras dos ideas de Foucault que podrían ser puntos de sistematización de su herramienta metodológica: el “análisis de los focos o matrices de experiencia” (2010, p. 5 y 42 [trad. bras.]); y una “dramática política de lo discurso verdadero” (2010, p. 66 [trad. bras.]) o una “genealogía del discurso de gubernamentalidad como discurso verdadero” (2010, p. 67 [trad. bras.]). Por otro lado, James D. Marshall presenta en Peters; Besley (2007) la idea de una “investigación en educación como problematización” y Michael A. Peters, en la misma obra, trabaja alrededor de las nociones de “juegos de verdad” y de “una ética de la subjetividad” con intenciones metodológicas. Pienso, entretanto, y alrededor de eso argumentaré, que la propuesta de una anarqueología sea la más conveniente, por ser más consistente y abarcadora de las investigaciones del filósofo.

Operadores conceptuales y operadores metodológicos

Es muy conocida una conversación de Foucault con el filósofo Gilles Deleuze publicada en 1972 bajo el título *Les intellectuels et le pouvoir* (*Los intelectuales y el poder*).¹¹ En dicha conversación tenemos la primera utilización de la idea de “herramienta conceptual” o “herramienta teórica”. Tratando del rol del intelectual en las luchas sociales y políticas, Foucault afirma que ellos (los intelectuales) están ahí para luchar al lado de los que luchan contra los poderes instituidos y no en la retaguardia, para esclarecerles con una teoría; y añade: una teoría es “el sistema regional de tal lucha”.¹² Luego, Deleuze reacciona concordando:

C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas des gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même qui cesse alors d'être théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire. C'est curieux que ce soit un auteur qui passe pour un pur intellectuel, Proust, qui l'ait dit si clairement: traitez mon livre comme une paire de lunettes dirigée sur le dehors, eh bien, si elles ne vous vont pas, prenez-en d'autres, trouvez vous-même votre appareil qui est forcément un appareil de combat. La théorie, ça ne se totalise pas, ça se multiplie et ça multiplie. (Foucault, 1994, p. 309)¹³

11 Publicada en la revista *L'Arc*, nº 49, ha sido recompilada en los *Dits et Écrits* de Foucault y en el volumen preparado por D. Lapoujade con los textos y entrevistas de Deleuze entre 1953 e 1974, bajo el título *L'île déserte et autres textes*.

12 En el original: “Une «théorie», c'est le système régional de cette lutte” (Foucault, 1994, p. 309).

13 En mi propia traducción: “Sí, es así, una teoría es exactamente igual que una caja de herramientas. Nada que ver con el significante... Tiene que servir, tiene que hacer funcionar. Y no por ella misma. Si no hay personas que la utilizan, empezando por el propio teórico, que deja entonces de ser un teórico, ella no tiene ningún valor, o que el tiempo no ha llegado para ella todavía. No hay retorno a una teoría, hacemos otras o tenemos que hacer otras. Es curioso un escritor que pasa por un intelectual puro, Proust, quien ha dicho tan claramente: traten ustedes mi libro como un par de gafas dirigidas hacia el exterior, y bien, si no le sirven a ustedes, saquen otras, encuentren ustedes mismos su dispositivo, que es necesariamente un dispositivo de combate. La teoría, ella no totaliza, ella se multiplica y multiplica.”

Tanto Deleuze como Foucault van a usar en sus obras esta noción que implica que el pensamiento, la filosofía, son actividades productivas, que producen interferencias concretas en la realidad. A partir de esta idea de la caja de herramientas, propongo que hablemos de “operadores conceptuales”: tomar los conceptos como herramientas que podemos poner en operación, hacer funcionar, que produzcan efectos en el pensamiento y que hagan posible un pensamiento nuevo.

Mucho más que Deleuze, Foucault se ha ocupado, además de los conceptos, de los métodos investigativos: ¿cómo hacemos investigación? ¿Cómo pensamos? Tras sus huellas, pienso que podemos hablar, también, de “operadores metodológicos” los cuales no se pueden confundir con los operadores conceptuales. Si estos últimos son herramientas que encontramos listas para nuestro uso teórico-conceptual, los operadores metodológicos son herramientas para hacer investigación, son maneras de actuar y de pensar, son el establecimiento de protocolos de actividad investigativa. De manera que podemos disponer de cajas de herramientas de dos tipos: herramientas conceptuales y herramientas metodológicas. Podemos pensar con Foucault, con sus conceptos y a partir de ellos producir nuevas ideas y nuevos conceptos; pero podemos también pensar al modo de Foucault, esto es, utilizar sus herramientas metodológicas para pensar cosas que él no pensó, para dedicarnos a nuestros problemas investigativos. Problemas investigativos que pueden ser analizados con las herramientas propuestas y dispuestas por Foucault. En otras palabras, trabajar como lo hizo Foucault.

Aunque la idea de este artículo sea establecer las posibles bases y los posibles contornos de una anarqueología como operador metodológico, pienso que antes es importante decir algunas palabras sobre los principales operadores conceptuales presentes en los últimos trabajos de Foucault, para así evitar producir confusión entre estos operadores conceptuales y el operador metodológico.

El filósofo ha producido importantes operadores conceptuales a lo largo de su trabajo: discurso; archivo; episteme; saber-poder; disciplina; biopoder; dispositivo, para citar apenas algunos de los más significativos. ¿Cuáles serían los operadores conceptuales de estos trabajos finales y que Foucault no tuvo el tiempo de sistematizar? ¿Algunos ganan relevancia frente a otros?

En mi lectura del Foucault investigador del sujeto, del sí mismo y de los modos de subjetivación, pienso que los siguientes operadores conceptuales están entre los más significativos: técnicas de sí; inquietud (cuidado) de sí (*epimeleia heautou*); hablar verdadero (*parrhesía*); psicagogía; aleturgia; ontología del presente.

Pongo en relieve el primero y el último de dichos operadores. Comienzo por el operador conceptual *técnicas de sí* pues parece ser una especie de eje alrededor del cual los otros son articulados. Tal concepto es transversal a los estudios foucaultianos sobre el sujeto y está presente en muchos de sus trabajos producidos entre 1980 y 1984. Bajo la formulación tecnologías de sí (*technologies of the self*; *techniques de soi*) ha sido el título de un seminario dictado en la Universidad de Vermont (Estados Unidos) en octubre de 1982, publicado en inglés por la University of Massachussetts Press en 1988. Apareció en francés en los *Dits et Écrits* en 1994. En 1990, tuvo una traducción castellana, que optó por la expresión “tecnologías del yo” (Foucault, 1990). Es de destacarse la importancia de la publicación de la traducción castellana de este texto dos años después de la publicación en inglés y antes de su aparición en francés; por otro lado, hay que subrayar el equívoco de la expresión escogida, “tecnologías del yo”, una vez que Foucault ha hecho todos sus esfuerzos para desenredarse de la trampa de la noción moderna de sujeto, justamente este que es capaz de decir “yo”. El sujeto investigado por Foucault no es universal, no es omnipresente, pero sí construido en la historia, un sujeto que actúa sobre sí

mismo¹⁴. Por eso su elección de la palabra inglesa *self* que en francés él mismo ha traducido como *soi* (sí), *soi même* (sí mismo). Vale la pena recordar su comentario durante un debate en las conferencias del Dartmouth College, en 1980:

Comme vous le savez, nous n'avons pas [l'équivalent du] mot «self» en français ; et c'est dommage, parce que je crois que c'est un bon mot. En français, nous avons deux mots, «sujet» et «subjectivité», et je ne sais pas si vous utilisez souvent «subjectivité», je ne le crois pas. Voyez-vous, par «soi» j'entendais le type de relation que l'être humain en tant que sujet peut avoir et entretenir avec lui-même. Par exemple, l'être humain peut être dans la cité un sujet politique. Sujet politique, cela veut dire qu'il peut voter, ou qu'il peut être exploité par d'autres, etc. Le soit serait le type de relation que cet être humain en tant que sujet a avec lui-même dans une relation politique. On peut appeler cela «subjectivité» en français, mais ce n'est pas satisfaisant, je crois que «soi» est meilleur. Et ce type de relation du sujet avec lui-même est, je crois, la cible de techniques... (Foucault, 2013, p. 131)¹⁵

14 La noción moderna de sujeto presupone un núcleo identitario en la interioridad de sí mismo, que permite decir: "yo", como en "yo pienso"; hay alguien que piensa y este alguien puede ser conocido y reconocido. Deleuze (2003, pp. 326-327) comenta que el concepto moderno de sujeto ha atendido a dos funciones básicas: universalización e individuación, pues este sujeto es un individuo que trae en sí una universalidad. En el caso del sujeto político, por ejemplo: cada individuo tiene derechos políticos que son universales, válidos para todos los individuos; cada uno de ellos es la materialización de esta universalidad. En su argumentación, Deleuze afirma que hoy nuestro campo problemático es otro y que la noción de sujeto ya no corresponde a nuestras necesidades de pensamiento; por eso, hay que pensar otros conceptos, dejando el sujeto de lado. A diferencia de Deleuze, Foucault mantiene el concepto de sujeto, pero lo modifica completamente. El sujeto ya nos es portador de una universalidad, es construido por objetivación en las relaciones de poder. Sería un completo equivoco leer Foucault teniendo en mente el concepto moderno de sujeto.

15 En mi propia traducción: "Como lo saben, no tenemos el equivalente de la palabra "self" en francés; es una lástima pues creo que es una buena palabra. En francés tenemos dos palabras, "sujeto" y "subjetividad", y no sé si ustedes utilizan con frecuencia "subjetividad", no lo creo. Veán, por "sí" yo comprendo el tipo de relación que el ser humano en cuanto sujeto puede mantener con él mismo. Por ejemplo, el ser humano puede ser en la ciudad un sujeto político. Sujeto político, lo que quiere decir que él puede votar, o que él puede ser explotado por los otros, etc. El sí sería el tipo de relación que tal ser humano en cuanto sujeto mantiene con él mismo en una relación política. Podemos llamar a esto "subjetividad" en francés, pero no es suficiente, creo que "sí" es mejor. Y además este tipo de relación del sujeto con él mismo es, pienso, la meta de las técnicas...".

Las técnicas de sí son, pues, un conjunto de técnicas que permiten una intervención del sujeto sobre sí mismo. En *El sujeto y el poder*,¹⁶ Foucault afirmó que es el poder el que transforma a los individuos en sujetos, habiendo dos sentidos para la palabra: el sujeto que está sometido a otro por el control; y el sujeto que se conoce a sí mismo y que afirma su identidad. De todas maneras, el proceso de constitución del sujeto es una sujeción, es el efecto de un poder. Pero es este mismo sujeto el que puede actuar sobre sí mismo, que puede, a partir de su condición, construirse, hacer de su vida una “obra de arte”. Si los sujetos son sometidos por los poderes, las luchas contra la sujeción son también constituyentes del sujeto, siendo estas las luchas más importantes de nuestros días.

Partiendo de Habermas, Foucault (2013, pp. 37-38; 1990, p. 48) habla de tres tipos de técnicas comunes en las sociedades humanas: las técnicas de producción, que nos permiten producir y manipular objetos; las técnicas de sistemas de signos, que hacen posible la producción de ideas y la comunicación; y las técnicas de poder o de dominación, que a su vez determinan la conducta de los individuos y objetivan los sujetos. A esos tres grupos, él añade un cuarto: las técnicas de sí, que hacen posible la acción del sujeto sobre sí mismo. Establecida la idea de este tipo de técnica, él presenta su proyecto de producir una “genealogía del sujeto moderno” (Foucault, 2013, p. 13) o una “evolución de la hermenéutica de sí” (Foucault, 1990, p. 50).¹⁷ Tal proyecto será llevado a lo largo de los años 1980 en los cursos en el Collège de France y en conferencias y seminarios en diversos lugares, explorando, especialmente, los modos de subjetivación en la antigüedad griega y romana y en el cristianismo de los primeros siglos.

16 Original en inglés publicado en Dreyfus; Rabinow, 1983, pp. 208-226. Publicado en francés en el cuarto volumen de *Dits et Écrits* (Foucault, 1994, pp. 222-243 t. IV).

17 Por supuesto, basado en los comentarios que hice antes, estoy tomando la libertad de substituir el “yo”, cuando cito la traducción castellana, para “sí”.

En estos estudios, Foucault nos presenta otros operadores conceptuales importantes que, pienso, pueden ser comprendidos como partes constituyentes de las tecnologías de sí: *aleurgia*, las manifestaciones políticas de la verdad, en el curso de 1980; las relaciones entre subjetividad y verdad, en el curso de 1981, en su relación con las artes de vivir; la inquietud (cuidado) de sí, en el curso de 1982; *parrhesía*, el hablar verdadero, en los cursos de 1983 y 1984, en este último sus implicaciones y reflejos políticos en especial.¹⁸

Por ende, unas palabras sobre el operador conceptual "ontología del presente". Foucault lo presentó en distintos momentos, como en la clase del 5 de enero 1983, cuando comentó el texto de Kant sobre la Ilustración (*Aufklärung*). Según Foucault, este pequeño texto¹⁹ de Kant inauguró una nueva manera de hacer filosofía: la interrogación crítica sobre el presente vivido, sobre la actualidad como acontecimiento. En paralelo a la filosofía de las críticas, que interroga y pone cuestiones de finalidad y de teleología, cuestiones universales y metafísicas, Kant produjo también otro interrogante (¿qué es ese "ahora" en el cual vivimos y pensamos?) que impone pensar el presente como acontecimiento filosófico.

No me importan tanto aquí las argumentaciones de Kant sobre la Ilustración, tampoco el análisis crítico que le hace Foucault; tan solo me interesa subrayar la emergencia de una nueva postura filosófica que encuentra Foucault en este texto y

18 No es mi intención, en este texto, desarrollar estos operadores conceptuales, tan solo los presento. Pienso que es posible pensar *con* Foucault nuestros problemas contemporáneos haciendo uso de tales operadores, poniéndoles a funcionar en nuestro campo problemático. Pero eso, como he dicho antes, no es investigar *a la manera de* Foucault, no es tomar su operador metodológico para producir nuestras investigaciones.

19 Podemos hablar en un "texto menor" de Kant, en el sentido conceptual de menor atribuido por Deleuze & Guattari (1975; 1980): algo "marginal", fuera de lo establecido, que inaugura una nueva manera de pensar, de hacer las cosas, de actuar. Tratase, así, de un texto menor en el sentido de "corto", pequeño en tamaño, pero también "marginal" y "grande" en las cuestiones que provoca.

que, según él, abre una nueva posibilidad para la acción filosófica en la modernidad: interrogarse por el presente, ocuparnos de nosotros mismos.

La misma cuestión había sido puesta en el texto ya citado aquí, *El sujeto y el poder*:

Lorsque Kant demande, en 1784: «Was heisst Aufklärung?», il veut dire: «Qu'est-ce qui se passe en ce moment? Qu'est-ce qui nous arrive? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons?» Ou, pour dire les choses autrement: e «Qui sommes-nous?» Qui sommes-nous en tant qu'Aufklärer, en tant que témoins de ce siècle des Lumières? Comparons avec la question cartésienne: qui suis-je? Moi, en tant que sujet unique, mais universel et non historique? Qui suis-je, je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment. Mais la question que pose Kant est différente: qui sommes-nous, à ce moment précis de l'histoire? Cette question, c'est à la fois nous et notre situation présente qu'elle analyse. (Foucault, 1994, p. 231-232 t. IV)²⁰

Según Foucault, aunque la filosofía universal no haya desaparecido, cada vez más, la pregunta por el presente y por nosotros mismos, gana fuerza como la gran tarea de la filosofía. Y eso porque nuestro problema central no es descubrir quiénes somos (la cuestión metafísica moderna), sino indagar aquello que somos: sujetos objetivados por las relaciones de poder. Y concluye:

20 Mi traducción: "Cuando Kant pregunta, en 1784: "Was heisst Aufklärung?", quiere decir: "¿Qué pasa en ese momento?" ¿Qué nos pasa a nosotros? ¿Qué mundo es ese, ese periodo, ese momento preciso en el cual vivimos?". O, para decirlo de otra manera: "¿Quiénes somos nosotros?" ¿Quiénes somos como *Aufklärer*, como testimonios de este siglo de las Luces? Hagamos una comparación con la cuestión cartesiana: ¿quién soy yo? ¿Yo como sujeto único, pero universal y no histórico? Quién soy yo, yo porque Descartes es todo el mundo, en cualquier lugar y en cualquier momento. Pero la cuestión puesta por Kant es distinta: ¿quiénes somos nosotros, en este momento preciso de la historia? Tal cuestión es, al mismo tiempo, nosotros y nuestra situación que ella analiza."

On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles. (Foucault, 1994, pp. 231-232 t. IV)²¹

Se ve así, que lo que Foucault denomina “ontología del presente” es una manera de hacer filosofía, es una postura filosófica frente a la realidad que vivimos. Una filosofía en la inmanencia de los problemas vividos, que se hace arma de lucha contra los procesos de sujeción, que nos proporciona elementos e instrumentos para actuar sobre nosotros mismos. Una postura en la cual estamos todos implicados en medio de procesos políticos, sociales, éticos que tienen relación con aquello que somos y con aquello que podemos ser, en aquello que podemos transformarnos por nuestra propia acción. Desde mi punto de vista, la ontología del presente no puede ser pensada como un operador metodológico; es un operador conceptual que implica una manera de concebir y practicar la filosofía pero que no nos ofrece protocolos de investigación. Un operador metodológico del último Foucault presupone, sí, la ontología del presente; pero sería justamente la manera de hacerla concreta en la investigación.

A continuación, paso a trabajar la idea de anarqueología con el propósito de presentarla como este posible operador metodológico.

21 Mi traducción: “Sería posible decir, para concluir, que el problema al mismo tiempo político, ético, social y filosófico que se presenta para nosotros hoy no es el de intentar liberar el individuo del Estado y de sus instituciones, sino de liberarnos, *nosotros*, del Estado y del tipo de individualización que se liga a él. Nos hace falta promover nuevas formas de subjetividad, recusando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos.”

La propuesta de una anarqueología

El curso intitulado *Del gobierno de los vivos*, impartido entre el 9 de enero y el 26 de marzo 1980, inauguró una nueva perspectiva en las investigaciones de Foucault. Como lo indica el título, se esperaba una continuidad de sus trabajos en el campo de la biopolítica, llevados a cabo en los cursos de 1978 (*Seguridad, territorio, población*) y de 1979 (*Nacimiento de la biopolítica*); de hecho, en el resumen del curso, publicado en el anuario del Collège de France, se lee:

El curso de este año se apoyó en los análisis hechos en años anteriores acerca de la noción de “gobierno”, entendida esta en el sentido amplio de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o las consciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo. Dentro de este marco muy general, estudiamos el problema del examen de conciencia y la confesión. (Foucault, 2014, p. 359 [trad. cast.])

Se ve así, que Foucault inscribió la temática del examen de conciencia y de la confesión en el marco general de sus estudios sobre la gubernamentalidad, en el cuadro de la biopolítica. Entretanto, el curso es un buceo en las prácticas usuales en los primeros siglos del cristianismo, encontradas a través de los textos de autores de aquella época, como Tertuliano. Comentando el curso, Michel Senellart subraya que “...Foucault se sitúa a lo largo de toda actualidad inmediata – intelectual o política – para exponer, frente a un auditorio un tanto desconcertado, sus investigaciones sobre el cristianismo primitivo” (Foucault, 2014, p. 377 [trad. cast.]), mientras fuera de los muros del Collège, el mundo estaba hirviendo con la revolución político-religiosa en Irán, con las huelgas en Polonia y el aparecimiento del sindicato Solidaridad, entre otros acontecimientos políticos importantes.

¿El buceo en el estudio de las prácticas cristianas primitivas sería una muestra de una “alienación política” de Foucault? Por otros escritos suyos, sabemos que no. Estudiar las prácticas

de confesión que hicieron posible la institucionalización del cristianismo como religión es también investigar los orígenes de los modos contemporáneos de subjetivación. Al buscar este análisis histórico, Foucault interrogaba por los procesos constitutivos del sujeto de nuestros días, interrogaba sobre nosotros mismos o, en otras palabras, practicaba una ontología del presente, aunque su “materia prima” estuviese siglos atrás en el pasado. Y como él mismo expresó en el resumen del curso, la idea era estudiar el examen de conciencia y la confesión en el cuadro del gobierno de las conductas; comprender cómo tales prácticas fueron creadas para conducir las conductas individuales ayuda a entender cómo nosotros mismos tenemos, hoy, nuestras conductas gobernadas.

De hecho, con el estudio de las prácticas cristianas, Foucault pone en relieve las relaciones del sujeto con la verdad en su constitución misma.²² Aquello que descubre con tales prácticas, lo hace buscar cada vez más lejos, llegando a las prácticas de sí en la antigüedad griega y romana, que serán sus temas de estudio en los años siguientes. El curso de 1980 es, entonces, no una ruptura con los estudios anteriores centrados en el

22 En la entrevista *El filósofo enmascarado*, la cuestión de la relación del sujeto con la verdad es retomada en términos contemporáneos: “Je disais à l’instant que la philosophie était une manière de réfléchir sur notre relation à la vérité. Il faut compléter; elle est une manière de se demander: si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire? Je crois qu’il s’est fait et qu’il se fait toujours actuellement un travail considérable et multiple, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C’est la vie même de la philosophie.” (1994, p. 110 t.IV).

En mi propia traducción: “Yo decía ahora mismo que la filosofía era una manera de reflexionar sobre nuestra relación con la verdad. Hace falta añadir: ella es una manera de preguntarnos a nosotros mismos: ¿si esta es la relación que tenemos con la verdad, cómo debemos conducirnos? Creo que se hizo y que se hace hoy un trabajo considerable y múltiple, que modifica al mismo tiempo nuestra relación con la verdad y nuestra manera de conducirnos. Y eso en una conjunción compleja entre toda una serie de investigaciones y todo un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía.”

poder, sino una nueva inflexión que hace aparecer nuevos temas, nuevos problemas, nuevos objetos de estudio y cambios fundamentales en la sistemática del trabajo investigativo. Por todo eso, es imprescindible ajustar las metodologías de trabajo y es en este cuadro que aparece la idea de una “anarqueología”.

El sociólogo brasileño Nildo Avelino defiende que la anarqueología es una “postura metodológica” propuesta por Foucault para enfrentar las cuestiones relativas a saber cómo se producen la sumisión y la obediencia de los individuos en la forma de actos de verdad que han llevado a un cierto tipo de gobierno de los hombres, en el cual ellos son conducidos a manifestar aquello que son. En sus palabras:

Para contestar a tales cuestiones, Foucault introdujo la noción de anarqueología entendida como “postura metodológica” y “actitud filosófica” de transgresión frente al poder de la verdad. La anarqueología es una actitud y una postura intelectual que invierte la posición tradicional de la filosofía en relación a la verdad [...] Es necesario no partir más de una ligación voluntaria con la verdad, sino poner como problema inicial el cuestionamiento del poder; esto quiere decir, partir de la actitud de cuestionamiento del poder [...] Se percibe cómo la anarqueología es una posición analítica que consiste en un gesto de transgresión al poder que, de ese modo, pone el acto de desobediencia como punto de partida y condición del análisis. (Avelino, 2011, pp. 33-34 - [trad. cast.])

Aunque yo esté de acuerdo con la idea de que la anarqueología sea una “actitud filosófica” que tiene relación con una postura de desobediencia en la materialidad analítica, pienso que ella es más que una “postura metodológica”. Lo que intentaré demostrar más adelante es que la propuesta de Foucault cumple los requisitos de un operador metodológico.

Por el momento, veamos cómo la cuestión es introducida por Foucault en el curso. En la primera clase, el 9 de enero, el filósofo narra la historia de un emperador romano, Septimio Severo, que

pintó el cielo estrellado de la fecha de su nacimiento en el techo del salón donde realizaba sus audiencias. La idea era develar la verdad de los astros, mostrando que las decisiones allí tomadas eran justas, puesto que estaban presididas por un destino; era una manifestación de lo verdadero: “manifestación pura del orden del mundo en su verdad, manifestación pura del destino del emperador y de la necesidad que lo rige, manifestación pura de la verdad sobre la cual se fundan en última instancia las sentencias del príncipe” (Foucault, 2014, p. 23 [trad. cast.]). A esta narrativa, Foucault opone otra, la narrativa de la tragedia de Edipo, como otra manera de manifestación de la verdad. Es la oposición entre la verdad de un orden del mundo visible, manifestada en los astros, y la verdad invisible de un destino, que tiene que ser investigada para manifestarse. Pero ambas están intrínsecamente relacionadas con el ejercicio de la justicia en el gobierno.

De las dos narrativas Foucault infiere que hay relaciones entre la verdad y sus manifestaciones y el ejercicio del poder: tal ejercicio está siempre acompañado de manifestaciones públicas de verdad, que le dan la consistencia y la solidez, garantizando la aprobación popular. Para nombrar tales manifestaciones, hace uso de una expresión griega antigua no muy utilizada, *aleturgia*, que sería una suerte de ritualización de la manifestación de la verdad en los juegos de poder.²³ En su análisis político de la tragedia de Edipo, Foucault pone énfasis sobre el arte de gobernar (que los griegos llamaban “*Tekné teknés*”, el arte de las artes, el arte supremo) y su relación con la *aleturgia*, bien como una “*autoaleturgia*”, esto es, la manifestación de la verdad de sí mismo, como en la práctica de dirección espiritual. Tenemos así, la imbricación entre el gobierno de los otros y el gobierno de

23 Pienso que es importante subrayar que, de cierta manera, Foucault retorna a un análisis de las técnicas judiciales griegas que había estudiado en su primer curso en el Collège de France, en 1971, investigando lo que denominó entonces “voluntad de saber” (ver Foucault, 2011). Ahora el acento está puesto sobre el poder y sus efectos en la subjetivación y ya no en el saber.

sí mismo. Son prácticas distintas, pero en la misma dimensión de relación de poder.

En la clase de 30 de enero, Foucault plantea su problema de investigación actual: “¿cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad y la salvación para todos y cada uno?” (Foucault, 2014, p. 96 [trad. cast.]). Para el enfrentamiento de tal problemática, se impone la necesidad de definir protocolos investigativos nuevos, una vez que los instrumentos tradicionales no permiten descubrir y analizar las manifestaciones de la verdad en su relación con los poderes.

Tratase, para Foucault, de buscar otro tipo de análisis, distinto del análisis ideológico:

El gobierno de los hombres por esa verdad que estos realizan en sí mismos y que les resulta salvífica, en el sentido fuerte de la palabra, estaría precisamente en los efectos propios de lo que llamamos “ideología”. Ahora bien, que cuanto más preocupados están los hombres por su salvación en el más allá más fáciles son de gobernar aquí abajo es un hecho que, debo decir, no parece de todo consonante con una serie de cositas que sabemos de las relaciones, en la historia antigua o la historia reciente, entre revolución y religión. Por consiguiente, el problema tal vez no sea tan simple, y tal vez no haya que remitirse a esos análisis en términos de ideología para analizarlo. (Foucault, 2014, p. 97 [trad. cast.])²⁴

Foucault admite actuar de manera más o menos “intuitiva” en la investigación, estableciendo sus protocolos en la medida en que investiga e incluso cita en esta clase del 30 de

24 Aunque el organizador del curso comente en la nota nº 5 en la página 97 todas las veces que Foucault manifestó su contraposición a los análisis de tipo ideológico, remito el lector en especial a la clase del 5 de abril 1978 (curso *Seguridad, territorio, población*), cuando en el manuscrito Foucault analiza las contraconductas religiosas y una vez más señala los límites de un análisis de tipo ideológico, por los ecos que poseen con el tema aquí trabajado.

enero, el libro de Paul Feyerabend, *Against method* (Tratado contra el método), publicado en inglés en 1975 y entonces recién traducido en Francia. La idea central del “anarquismo epistemológico” de Feyerabend es que los científicos actúan de modo contra-inductivo y que los protocolos investigativos son definidos, de hecho, *a posteriori*; esto se sintetiza en el único principio lógico y metodológico que no inhibe el progreso de la ciencia y del conocimiento: “todo vale”.²⁵ En términos de Foucault, lo que caracteriza el trabajo de investigación teórica es el desplazamiento: el trabajo investigativo se mueve, se transforma, a cada momento adquiere contornos distintos y todo eso deja huellas que pueden ser perseguidas de manera que sea posible mirar el trazado del desplazamiento. Más que un sistema, se trata de un “dibujo” teórico, de un bosquejo; con humor, Foucault admite ser una especie de “teórico negativo”.

Todo eso sirve de marco para la proposición de una anarqueología como operador metodológico. Foucault la propone, como hemos visto, haciendo un juego de palabras con la arqueología (que ya había dejado tras hacía tiempo) y con la anarquía, la crítica del poder. El filósofo toma el cuidado de diferenciar su proposición de las tesis anarquistas “clásicas”: no se trata de rechazar el poder, sino de no aceptarlo plenamente, de desconfiarle; y, sobre todo, no se trata de buscar producir una situación en la cual no haya poder (lo que Foucault considera imposible). Se trata de poner el no-poder (la contraposición al poder establecido) en el principio mismo de todo acto de verdad, de todo acto de conocimiento (Foucault, 2014, p. 100 [trad. cast.]).²⁶ En suma: producir saber es siempre una

25 Consultar Feyerabend, 1986, p. 7-12.

26 Interesante subrayar que eso es retomado, de alguna manera, en el curso de 1984, *El coraje de la verdad*, una vez que allí Foucault analiza los actos de *parrhesía*, del hablar verdadero frente al poder, frente a un poderoso, poniendo en riesgo la propia vida. Podemos ver en la *parrhesía*, entonces, un ejemplo de esa disposición contra el poder instituido que está en el principio de una investigación anarqueológica.

descreencia, una reacción a los poderes instituidos. Es tal el acto de desacreditación que debe ser buscado en una investigación anarqueológica que une así, herramientas de excavación arqueológica con herramientas genealógicas de investigación de las relaciones de poder, pero ambas transformadas una vez que su objeto es el sujeto, son los procesos de producción de subjetividad.

Esclarece Foucault (2014): “es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y las relaciones que este mantiene con la verdad”. (p. 99 [trad. cast.]). Esta es la actitud y la búsqueda que torna posible y necesaria una anarqueología.

Anarqueología como operador metodológico

Veamos ahora cuales son las características centrales de la anarqueología. En primer lugar, se trata del resultado del desplazamiento de los análisis ideológicos. Un primer desplazamiento de la ideología hacia el esquema saber-poder y un segundo del saber-poder hacia la noción de gobierno de los hombres por la verdad, conforme Foucault ha señalado en la primera clase del 9 de enero (ver Foucault, 2014, p. 30 [trad. cast.]). En segundo lugar, se trata de un desplazamiento en relación a la filosofía política tradicional. En cuanto esta coloca el vínculo del sujeto con la verdad como determinante en relación a su vínculo con el poder, la anarqueología de Foucault invierte la cuestión y pone el vínculo con el poder como determinante de la relación del sujeto con la verdad. En sus palabras:

Ya no se trata de decirse: habida cuenta del lazo que me liga voluntariamente a la verdad, ¿qué puedo decir del poder? Sino: habida cuenta de mi voluntad, decisión y esfuerzo de desatar el lazo que me liga al poder, ¿qué pasa entonces con el sujeto del conocimiento y de la verdad? No es la crítica de las representaciones en términos de verdad o error, en términos de verdad o falsedad, en términos de

ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad, la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad. Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad. (Foucault, 2014, p. 99 [trad. cast.])²⁷

Como resultante, el principio básico de la anarqueología es el principio de la inmanencia, el cual puede ser enunciado de la siguiente manera: no partir jamás de un universal, de una posición humanista basada en la afirmación de una naturaleza humana, de una esencia; en lugar de ello, estar siempre atento a las prácticas. Es en las prácticas concretas y cotidianas que se deben investigar las relaciones de los sujetos con los poderes las cuales implican relaciones con la verdad de sí mismo y con su constitución subjetiva misma.

¿Cuál es el objeto de estudio de la anarqueología? En otras palabras: ¿qué busca un anarqueólogo cuando hace su trabajo investigativo?

Este objeto de estudios es formado por los “actos de verdad”, aquello que hace el sujeto en los procedimientos aletúrgicos, esto es, los actos –sus actos– a través de los cuales la verdad es manifestada. Un ejemplo que es dado por Foucault: el sacerdote que practica en el templo un ritual de sacrificio está operando actos de verdad, una vez que por sus actos rituales una verdad se manifiesta. Hay tres formas de participación del sujeto en un acto de verdad: como operador del acto; como espectador o testigo del acto; y como objeto del acto, caso que él denomina “acto de verdad reflexivo”. Hay casos en que un sujeto actúa al mismo tiempo en los tres papeles y Foucault ofrece como ejemplo la confesión en las prácticas cristianas.

Los actos de verdad, a su vez, están ubicados en “regímenes de verdad”, los cuales son los responsables de la inteligibilidad

27 La repetición de la última frase de la cita, que ya había aparecido luego antes, es para reforzar la importancia de esta afirmación para la anarqueología.

de tales actos. Más aún, los regímenes de verdad fuerzan los sujetos a practicar los actos de verdad:

Y por régimen de verdad querría entender lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad, en el sentido que les definí la vez pasada. Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero. (Foucault, 2014, p. 115 [trad. cast.])

Aclara Foucault que habla de régimen de verdad en el mismo sentido que se habla de régimen penal o régimen político, por ejemplo. Lo que significa que el régimen de verdad implica una serie de procedimientos e instituciones al interior de los cuales los individuos son llevados, por su compromiso institucional, a realizar los actos de verdad. La función de los regímenes es *obligar* a los individuos a esos actos, sin entretanto manifestar la obligación. El individuo actúa porque está comprometido a actuar por sus responsabilidades como parte del sistema y no percibe este compromiso como obligación o constreñimiento. Hay toda una argumentación de Foucault en el curso –en la cual no voy profundizar– que intenta mostrar que cada régimen de verdad se afirma en lo verdadero, lo que significa que la verdad es universal y, así, tendríamos que someternos a ella. Sin coacción, pues. Pura adhesión. Es el caso, por ejemplo, de la lógica; pero es el caso también de toda religión, de todo sistema filosófico, de todo régimen político etc.

Develar las relaciones de poder subyacentes a los regímenes de verdad, de tal modo que se pueda mostrar que la verdad es impuesta como un constreñimiento, obligando los sujetos a los actos de verdad, es la acción de una investigación anarqueológica. Por esta razón, ha dicho Foucault que en este tipo de investigación se trata de poner la no subordinación al

poder en el principio de la actividad investigativa. Hay que negar el poder para exponerlo y, así, mostrar el constreñimiento.

Otro aspecto importante a destacar es la multiplicidad de los regímenes de verdad en cada época. Hay siempre diversos regímenes de verdad actuando produciendo conflictos y disputas entre ellos. Un ejemplo interesante dado por Foucault respecto a la ciencia, que es mostrada comouna

familia de juegos de verdad, todos los cuales obedecen al mismo régimen aunque no obedezcan a la misma gramática, y ese régimen de verdad bien específico, bien particular, es un régimen en el cual el poder de la verdad se organiza con el objeto de que en él lo verdadero mismo garantice la coacción (Foucault, 2014, p. 122 [trad. cast.])

y que está cerca de otros regímenes, como es el célebre caso de las relaciones de la química con la alquimia. Para Foucault, no se trata, en este caso, de una diferencia de racionalidad, pero sí de diferencias en los actos de verdad y de las vinculaciones de los sujetos con las *aleturgias* distintas de cada una de ellas.

La anarqueología sería, pues, un estudio de los regímenes de verdad, percibiendo sus relaciones, contraposiciones, disputas, pero, especialmente, desvelando, en cada uno de los regímenes, sus vinculaciones con los poderes establecidos, demarcando sus maneras de obligar a los sujetos a sus verdades específicas. Haciendo un comentario específico al estudio de los saberes²⁸ Foucault afirmó:

[...] hacer la arqueología o la (an)arqueología del saber no sería, por lo tanto, estudiar las relaciones globales entre el poder político y el saber o los conocimientos

28 Lo que no significa, desde mi punto de vista, que la anarqueología sea restricta a los saberes, aunque algunos, como Avelino (2011) la traten así, utilizando – en las huellas de Foucault – la expresión “anarqueología de los saberes”. Si tiene sentido para la arqueología de los años sesenta la vinculación directa y exclusiva con el saber, pienso que la anarqueología es mucho más amplia y aplicarla tan solo a los saberes sería restringirla demasiado.

científicos; el problema no es ese. El problema sería estudiar los regímenes de verdad, esto es, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y con los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos. Lo cual implica, por consiguiente, que no se haga una partición binaria entre lo que sería ciencia por un lado, donde reine la autonomía triunfante de lo verdadero y sus poderes intrínsecos, y por otro todas las ideologías en que lo falso, e incluso lo no verdadero, deban armarse y estar armados de un poder complementario y externo para cobrar fuerza, valor y efecto de verdad, y [esto] de manera abusiva. Una perspectiva arqueológica semejante excluye pues por completo la partición entre lo científico y lo ideológico. (Foucault, 2014, p. 123 [trad. cast.])

Más allá de la exclusión de la repartición entre ciencia e ideología, como la separación entre el bien y el mal, la anarqueología implica que se tenga en cuenta la multiplicidad de regímenes de verdad y la equivalencia entre ellos. Cuando los miramos desde afuera, no hay mejores ni peores, no hay buenos o malos, no hay los que sean intrínsecamente verdaderos o intrínsecamente falsos; todos están en el mismo nivel y es la fuerza con que eventualmente uno se impone sobre los demás que puede llevar a la cristalización de una verdad como si fuera “universal”. Y un elemento importante para romper con el esquema binario ciencia/ideología es justamente la implicación del sujeto en los regímenes de verdad. Si la ciencia para ser verdadera debe ser objetiva (excluye la participación intencional del sujeto) y si la ideología es una falsa representación exactamente porque hay una intencionalidad puesta (sin que el sujeto del conocimiento lo sepa y por lo tanto sin participar activamente en ella), la acción de la anarqueología es aquella de poner en relieve la actuación del sujeto en los actos de verdad. No hay conocimiento y no hay poder sin la acción de los sujetos, desde siempre implicados en ellos.

Pues bien, lo que hizo Foucault en su curso de 1980 fue una anarqueología del cristianismo, en la medida que llevó a

cabo un extenso e intenso estudio de los regímenes de verdad que constituyeron el cristianismo, hasta que uno de ellos lo cristalizó, produciendo la institución de la iglesia cristiana. Este régimen de verdad estuvo constituido por tres elementos, bien analizados en el curso: los actos de fe; los actos de confesión; y la dirección de conciencia. Pero Foucault presenta él mismo dos ejemplos de anarqueología que son especialmente importantes por su carácter de regresividad: afirma que ha realizado una “anarqueología de la locura” (2014, pp. 101-102 [trad. cast.]) y también una “anarqueología del sistema crimen-punición” (2014, p. 103 [trad. cast.]).²⁹ Lo interesante a señalar es que Foucault está diciendo que practicó un trabajo de anarqueólogo, aunque no lo tenga nombrado así, cuando se dedicó al problema de la historia y de la análisis de la locura a fines de los años 1950, y que volvió a hacerlo en la primera mitad de los años 1970, cuando hizo su buceo teórico y práctico en relación al problema de las cárceles. Los protocolos investigativos de la anarqueología no son, pues, una invención de 1980; lo que hace el filósofo en aquel momento es nombrar una práctica que venía siendo desarrollada poco a poco, en distintos momentos de su carrera de investigador.

Después de presentar esos elementos, podemos arriesgar ahora una “definición” de anarqueología: sería el estudio de los regímenes de verdad, que obligan a los sujetos a actos de verdad y a *aleturgias* (manifestaciones rituales de lo verdadero). La anarqueología implica, de este modo, el estudio de los sujetos, de los saberes, de los poderes, con una mirada en la constitución subjetiva de cada uno. Se diferencia de la arqueología, que pone acento sobre los saberes, y de la genealogía, que pone acento sobre los poderes, toda vez que a su turno, el acento está puesto en los procesos de subjetivación. Pero comprende

29 Por supuesto, hace referencia a sus trabajos que culminaron con su tesis doctoral y en la publicación del libro *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, en 1961, de un lado, y de otro a los cursos de principios de los años 1970 y a la publicación de *Surveiller et Punir* en 1975.

las herramientas arqueológicas y las herramientas genealógicas que ganan nuevas configuraciones para enfrentar un campo problemático que es de otra naturaleza y con otra constitución.

De manera más sistemática (y esquemática), podemos presentar como sigue los principios teóricos y operativos de la anarqueología como operador metodológico:

- a. Asunción de la inmanencia: no partir de algo que sea tomado como universal (un concepto, una verdad, una certeza, una esencia...), sino siempre de las prácticas, para ahí encontrar los indicios que permitan trazar la ruta investigativa.
- b. Asunción del poder como operador de la verdad.
- c. Asunción que el no-poder, la recusa a un cierto poder está en el comienzo de toda relación de saber, de cualquier acto de verdad.
- d. Asunción que ningún poder es plenamente aceptable y que es eso que constriñe a los sujetos a los actos de verdad.
- e. Asunción que hay en cada momento histórico una multiplicidad de regímenes de verdad y que hay una equivalencia entre ellos; eso implica la necesidad de estudiar y analizar cada uno de los regímenes de verdad, de manera que pueda comprender su participación en los procesos de constitución de los sujetos.
- f. Asunción de la necesidad de acompañar los desplazamientos, seguir los flujos, poner atención en las inestabilidades.
- g. Asunción de la necesidad de reconocer y analizar los procesos de subjetivación.

Conclusión: aportes para la investigación en educación

Como he dicho antes, hay operadores conceptuales muy potentes en los últimos trabajos de Foucault, que pueden ser desplazados para nuestros campos problemáticos y ofrecer

importantes elementos para nuestras investigaciones. Lo mismo es válido para las investigaciones en educación:³⁰ la noción de psicagogía, por ejemplo, explorada sobre todo en el curso de 1982, puede provocar importantes reflexiones contemporáneas en educación, aunque Foucault haya hablado de ella cuando se encontraba estudiando la pedagogía y la educación en la antigüedad. Si llamamos pedagogía a la conducción de uno hacia un saber que no posee, podemos llamar psicagogía a la conducción del alma, la reconversión de un sujeto a sí mismo (Foucault, 2001, p. 390). Si tomamos esta idea, una serie de preguntas se imponen: ¿qué hay de “psicagógico” en la educación contemporánea tan arraigada en las relaciones con el saber? ¿Tendría sentido demandar un aporte “psicagógico” en las escuelas de hoy parametrizadas por las evaluaciones internacionales estandarizadas? ¿Qué transformaciones serían posibles en la educación y en la escuela, si tomáramos la psicagogía como una práctica cotidiana? Y claro, podríamos seguir con muchas otras interrogaciones de este tipo.

Lo mismo que vengo haciendo tentativamente con respecto a la psicagogía, sería posible hacerlo con la inquietud de sí, con el hablar verdadero (la *parrhesía*), por ejemplo, entre otros operadores conceptuales que podríamos elegir en la obra del filósofo. Todo eso puede ser muy interesante y demarca una de las maneras de utilizar la obra de Foucault (y de otros filósofos y pensadores) en el campo de la educación. Pero la intención en este artículo ha sido defender la idea de que es posible identificar en los últimos trabajos de Foucault, además de ciertos operadores conceptuales, un operador metodológico, y que este es aquello que el filósofo ha nombrado, en su curso de 1980, una anarqueología. Nuestra cuestión, entonces, para cerrar esta exploración, es: ¿qué aportes puede traer la anarqueología para la investigación en educación?

30 En Peters; Besley (2007) tenemos algunos ejemplos. Véanse los textos de Coelen (pedagogía e inquietud de sí); de Besley (hablar la verdad y tecnologías de sí); de Wong (ontología crítica y niñez); de Simons y Masschelein (hablar la verdad en la universidad); y de Wain (ética de la creación de sí mismo).

Tal operador metodológico hace posibles investigaciones en educación que procuren aclarar las tecnologías de subjetivación que los procesos educativos escolares y no escolares llevan a cabo. Tales investigaciones pueden sumarse a los trabajos producidos en el campo de los estudios foucaultianos en educación que investigan las cuestiones del saber (como una arqueología de la escuela moderna o estudios curriculares sobre la organización de los saberes pedagógicos, por ejemplo); las cuestiones del poder en las relaciones didácticas y pedagógicas (como hizo el propio Foucault en *Vigilar y castigar*, analizando la escuela como institución disciplinar); las cuestiones relativas a la gubernamentalidad en los procesos escolares (por ejemplo, estudios de las evaluaciones generales a partir de los estándares internacionales y la gestión de los sistemas de enseñanza). Esos estudios son importantes e interesantes, pero no dan cuenta de realidad subjetiva, de los procesos de subjetivación, de objetivación de los sujetos en la escuela, de sus relaciones con los regímenes de verdad. Foucault (2014, p. 117 [trad. cast.]) habla de “régimen de verdad de la enseñanza” y sería muy interesante una investigación en educación que aclarase la constitución de los distintos regímenes de verdad en la pedagogía moderna, por ejemplo; eso ayudaría a los profesores y a los maestros a comprender mejor su actuación en clase, entre otros aportes.

De cualquier manera, fuera cual fuera el objeto elegido por el investigador, una investigación anarqueológica tendría que llevar en consideración los siete puntos esquemáticamente expuestos en el apartado anterior. Analizar las prácticas y no cuestiones que se presentan como universales; buscar los poderes que impusieron tales prácticas, pero también las reacciones, los contrapoderes que a ellos se impusieron; develar el régimen de verdad puesto en operación que hizo posible tales prácticas y otros que fueron silenciados o abandonados; identificar y analizar los procesos de subjetivación construidos.

Pienso que sería interesante, sobre todo, un gran proyecto de investigación colectivo y transnacional para trazar la

anarqueología de la educación contemporánea, que fuera capaz de analizar los modos de constitución subjetiva que hacen de nosotros aquellos que somos; eso nos daría herramientas y armas para luchar contra las condiciones impuestas e intentar transformar lo que somos, haciendo de nosotros productores de nuestra propia vida.

Referencias

- Albano, S. (2005). *Michel Foucault – glosario de aplicaciones*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Avelino, N. (2011). Foucault e a anarqueologia dos saberes. In: M. Foucault, *Do governo dos vivos – excertos*. Traducción y organización de Nildo Avelino. 2ª ed. Rio de Janeiro, Achiamé/CCS.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous – textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G; y Guattari, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris, Minuit.
- Deleuze, G.; y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Dreyfus, H.L.; y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*. 2nd ed. Chicago, The University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M, (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard,. Trad. Bras.: *A arqueologia do saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo – y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Ibérica.

- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits – 1954-1988* (4 volumes). Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil. Trad. Bras.: *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris, Gallimard/Seuil, 2008. Trad. Bras.: *O governo de si e dos outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *Le courage de la vérité*. Paris, Gallimard/Seuil, 2009. Trad. Bras.: *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2012). *Mal faire, dire vrai – fonction de l'aveu en justice* (cours de Louvain, 1981). Louvain: Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2014). *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011. Trad. Bras.: *Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2014). *Du gouvernement des vivants*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012. Trad. Bras.: *Do governo dos vivos*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2014. Trad. cast.: *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2016). *Subjectivité et vérité*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2014. Trad. Bras.: *Subjetividade e verdade*. São Paulo, WMF Martins Fontes.
- Peters, M. A.; y Besley, T. (2007). *Why Foucault? – new directions in educational research*. New York: Peter Lang Publishing. Trad. Bras.: *Por que Foucault? – novas diretrizes para a pesquisa educacional*. Porto Alegre, Artmed, 2008.

La anarqueología: conceptualizaciones y usos metodológicos en el campo filosófico-educativo^{1*}

Diana Milena Peñuela Contreras^{2**}
Universidad Pedagógica Nacional

*El arte de gobernar está en la capacidad de hacerse obedecer.
La contra-conducta permite referirse al sentido activo
de la palabra conducta, en el sentido de lucha contra los
procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros,
lo cual nos lleva a preferir este término sobre inconducta, que
solo remite al sentido pasivo de la palabra, el comportamiento:
no conducirse como es debido (Foucault, 2006, p. 238)*

El presente artículo busca mostrar el tránsito de la forma de pensamiento foucaultiana de la relación poder-saber al concepto de la verdad, estableciendo algunas conexiones entre la anarqueología y la gubernamentalidad. No pretende realizar una genealogía del concepto de verdad en Foucault, sino que busca dar cuenta de algunas relaciones entre la formación de la conducta, la obediencia y la ética con la anarqueología. Por ello,

^{1*} El texto hace parte de los resultados de investigación del Proyecto “Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la investigación en educación y pedagogía” del grupo Filosofía, Sociedad y Educación -GIFSE-, financiado por la Dirección de Investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia con código SGI 1949.

^{2**} Doctora en Ciencias Sociales. Profesora en la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: dpenuela@pedagogica.edu.co.

no encontrará el lector una discusión teórica sobre el asunto de la verdad, que podría ser un camino escritural posible, dado que la noción de verdad es central para el desarrollo de la anarqueología; sino que encontrará algunos usos metodológicos de la misma en el campo educativo, con el fin de complejizar el análisis sobre las prácticas de libertad por parte de los individuos (desde una ética de sí) y los efectos de verdad producidos por las prácticas de obediencia (sobre sí y los otros).

Se considera en el escrito que la anarqueología se nutre del problema de la verdad, la libertad y coloca simultáneamente el asunto de la ética en primer plano. Teniendo en cuenta lo planteado, se conceptualiza la noción de anarqueología presentada por Foucault (2014) en su clase *Del Gobierno de los Vivos* del 30 de enero de 1980 y los análisis propuestos por Avelino (2010) en la introducción a la primera traducción que se realiza de dicha clase al portugués. Además de la caracterización y conceptualización metodológica de esta noción se muestran dos posibles apropiaciones de su uso en el campo filosófico-educativo. La primera realizada por Avelino (2010) con sesgo hacia el análisis de prácticas en el anarquismo, donde se muestra además conceptualmente las relaciones entre *El Tratado contra el método* de Paul Feyerabend y la anarqueología foucaultiana. La segunda señala un posible uso metodológico de la anarqueología para el análisis de prácticas de libertad y los efectos de las prácticas de obediencia en el campo educativo.

1. Primer momento. La anarqueología de los saberes: conceptualizaciones y desplazamientos

Una anarqueología es una posición analítica que consiste en un gesto de transgresión al poder, posición analítica que coloca el acto de desobediencia como punto de partida y condición de análisis (Avelino, 2010, p. 24)

Foucault (2014) conceptualiza en su curso del Collège de France 1979-1980, específicamente en su clase del 30 de enero

de este último año, la noción de anarqueología del saber y la asume como el análisis de las relaciones que el sujeto mantiene con la verdad a partir de su relación con el poder. Se trata entonces de estudiar el sujeto desde sus actos de verdad, para ello propone estudiar mediante la anarqueología dos tipos de relaciones: a) la que existe entre manifestación de verdad y ejercicio del poder y b) aquella que se da entre ejercicio de poder, verdad y subjetividad (p. 96). Al respecto se pregunta ¿Cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de subjetividad y la salvación de todos y cada uno?

Con la anarqueología, Foucault confiere un grado de complejidad a sus investigaciones resultando, años más tarde, en la formulación de la estética de la existencia. Según Avelino (2010; 2008) la anarqueología prolonga y resitúa los análisis de la gubernamentalidad iniciados en 1978, con el objetivo de marcar una distinción entre política y guerra, y también para hacer operatorio el problema de la lucha en el dominio político definido en términos de relaciones agonísticas. Se trata del cuestionamiento a la hipótesis represiva del poder, que según Dreyfus y Rabinow (1995)³ suponía que “la verdad es intrínsecamente opuesta al poder desempeñando todavía un papel liberador”. Esta hipótesis represiva describe un poder portador únicamente de la potencia del no, apto solamente a establecer límites y el existir de lo negativo, y cuya eficacia implica la existencia de un poder que nada puede, a no ser llevar aquello que sujeta a no hacer sino lo que se le permite (Foucault, 1989, p. 83)

En ese sentido, es que el poder descrito en los términos de la hipótesis represiva, aparece como antitético a la verdad: obligado a esconder su verdadera cara y a escamotear su desnudez represiva, sus mecanismos aparecen ligados esencialmente con la ceguera, lo desconocido, lo secreto,

3 Dreyfus y Rabinow (1995). *Michel Foucault. Una trayectoria filosófica*. Rio de Janeiro. Citado por Avelino (2010).

lo no dicho. Esta imagen del tirano enmascarado fue el principal alimento de los análisis fundamentados en la noción de ideología, realizadas a partir de los años 60. Contra esos análisis derivados de la descripción del poder como represión Foucault emprendió su investigación en torno al eje poder-saber (Avelino, 2010, pp. 12-13).

En este periodo se posicionó el método de la arqueología del saber y luego desde *Microfísica del poder* se enlazaría con la noción de genealogía retomada de Nietzsche (1996). Sin embargo, el tema del poder parece haber conducido el análisis de Foucault a partir de la segunda mitad de los 70's a un "impase teórico". Esa dicotomía aparente, provocada por el "lenguaje bélico", habría introducido formas extremistas del funcionamiento del poder, ligadas exclusivamente al modelo represivo

"lo cual fue un inconveniente que llevó el análisis de Foucault para un nuevo contexto, el del gobierno, a través del cual procuró rediscutir los problemas del poder fuera de los discursos de la soberanía y de la guerra a partir de los cursos de 1978-1979. El análisis de la gubernamentalidad encontró aquí su procedencia" (Avelino, 2010, p. 15).

Avelino (2010) señala como esta racionalidad política introdujo la exigencia -que se tornó indispensable para el ejercicio del poder- en Foucault: el sujeto. El ejercicio del poder será de ahora en adelante una actividad cuya indexación no es independiente de una subjetividad, de un Yo, de un Sí. De allí la afirmación de Foucault, según la cual "la reflexión sobre la noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de si consigo" (p. 19); es así como la triada poder, gobierno y sí mismo, de la que se ocupa la *anarqueología* es introducida en el curso *Del Gobierno de los Vivos*⁴, "este encadenamiento hace aparecer la gubernamentalidad sobre

4 En este curso Foucault presenta a los resultados de sus estudios sobre los padres de la iglesia y del gobierno de los vivos, todo para el segundo volumen de *Historia de la Sexualidad*, el cual no escribió.

una nueva configuración: la del encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (p. 19).

Las intersecciones entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí, son cuestiones que el curso en mención permite responder de una manera más precisa. En todo caso para hacer la genealogía del tipo de racionalidad gubernamental, sostiene Avelino (2010) que se tiene como trazo principal el indexar el ejercicio del poder sobre la subjetividad del gobernado; Foucault realizó este largo recorrido histórico hasta las prácticas cristianas de confesión en el estudio del problema de la obediencia:

la indexación del poder solo será posible si la racionalidad del gobernado estuviera, de algún modo ajustada o dispuesta para la producción de la obediencia. La producción de racionalidades lo suficientemente obedientes a los objetivos del poder, es un problema político históricamente importante: el arte de gobernar está enteramente en la capacidad de hacerse obedecer (Senellart, 2006, p. 37).

La racionalidad⁵ del gobernado no puede ser producto del azar, resultado espontáneo de procesos que escapan al ejercicio del poder; al contrario, es preciso que la racionalidad del gobernado sea suficientemente suscitada, provocada y motivada por y para la obediencia. En este sentido, el curso sobre anarqueología, describe precisamente la historia genealógica de esta racionalidad direccionada para la producción de la obediencia, mostrando de manera contundente y decisiva que no hay producción de obediencia posible sin tecnologías de sí. Foucault dice que solo fue posible al liberalismo y al neoliberalismo indexar el ejercicio de poder en la racionalidad

5 Por racionalidades Foucault entendía los conjuntos de prescripciones calculadas y razonables que organizan instituciones, distribuyen espacios y reglamentan comportamientos; en este sentido las racionalidades inducen una serie de efectos sobre lo real, son fragmentos de realidad que inducen esos efectos de lo real tan específicos que son aquellos de la separación de lo verdadero y de lo falso en la manera por la cual los hombres se “dirigen”, se “gobiernan”, se “conducen a sí mismos y a otros” (Dichos y escritos, p. 1277 citado por Avelino, 2010, p. 22).

de los gobernados, permitiendo generar prácticas de relación de sí consigo productoras de estados de obediencia que facilitaron la gubernamentalización de los individuos.

Precisamente, en orden a resolver estas cuestiones, Foucault (2014) introduce la anarqueología, una noción metodológica entendida como “postura” y “actitud” de transgresión frente al poder de la verdad. Así, aunque la anarqueología estudia las maneras modernas de reflejar la verdad en función del Estado⁶, permite a la vez mostrar la relación entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad donde, en palabras de Foucault, el ejercicio de poder no será más que un indicador de la verdad.

De esta forma se subrayan algunos temas: primero, la relación entre la manifestación de la verdad y el ejercicio de poder; segundo, la importancia y la necesidad para el ejercicio de poder de una manifestación de verdad que toma forma, por lo menos en algunos de sus puntos, en la subjetividad; tercero, entender que esa manifestación de verdad en la forma de subjetividad, tiene efectos que van mucho más allá de las relaciones, digamos, inmediatamente utilitarias del

6 *La primera forma, la más antigua y mucho más banal que seguramente hace tres siglos tuvo su fuerza de innovación y sus efectos de ruptura, es simplemente la idea de que no puede haber gobierno posible sin que aquel que gobierna no indexe su acción (...) a un conjunto de conocimientos verdaderos, de principios racionalmente fundados en conocimientos exactos, los cuales no son atribuidos a la sabiduría general del Príncipe (...) sino a una estructura racional que es propia a un dominio de objetos posibles y que es el Estado. Dicho de otra forma, la idea de una razón de Estado me parece haber sido la Europa moderna la primera manera de reflejar (...) un estatuto preciso y utilizable de las relaciones entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad (Foucault, 2010, p. 44); se encuentra también otra función de unir el arte de gobierno y el juego de verdad, es la idea de que, si efectivamente el gobierno gobierna no es por la sabiduría en general sino por la verdad, quiero decir por el conocimiento exacto de los procesos que caracterizan esa realidad que es el Estado (...) cuanto más el gobierno gobierna por la verdad, en el fondo el gobernará tanto menos (p. 45 cursivas añadidas).*

conocimiento: la aleturgia⁷ o manifestación de verdad permite ir mucho más allá del conocer.

Es necesario entender estos desdoblamientos en la analítica del poder de Foucault para hacer comprensible la importancia que la anarqueología ocupa en su elaboración de la estética de la existencia, pues será la anarqueología y el análisis de las prácticas de obediencia, las que permiten percibir el recorrido analítico y metodológico que lo llevaría del tema del poder-saber a la gubernamentalidad.

- **Precisiones metodológicas con relación a la anarqueología**

A continuación se resumen en cinco desplazamientos, las precisiones alrededor de los usos de la anarqueología en tanto noción metodológica.

Primer desplazamiento: Sobre el lugar del trabajo teórico o del trazo del movimiento en el pensamiento

Foucault (2014), precisa que el trabajo teórico no consiste en establecer y fijar un conjunto de posiciones que funcionen como un sistema. Esa necesidad por lo tanto no aparece jamás como plano de un edificio permanente, se trata de trazar desplazamientos, no trazar edificios teóricos, por los cuales las posiciones teóricas no cesen de transformarse; por ello, se considera a sí mismo como un teórico negativo.

Así pues, la anarqueología en tanto noción metodológica requiere de quien investiga una actitud y postura de trasgresión desde el trabajo teórico, que implica cuestionamiento y crítica de la relación entre el ejercicio de poder y la manifestación de la verdad.

7 El círculo de la aleturgia no estará enteramente completo a no ser cuando ese círculo sea recorrido por individuos que puedan decir “yo”: por los ojos, las manos, la memoria, el testimonio; una afirmación de hombres que digan yo estaba allá, yo vi, yo hice. Sin ese punto, por lo tanto, digo que podría llamarse subjetivación, sin ese punto de subjetivación en el procedimiento general y en el círculo global de aleturgia, la manifestación de la verdad permanece inacabada (Foucault, 2010, p. 56).

Segundo desplazamiento: Rechazo al análisis de la relación sujeto-verdad-conocimiento en términos de ideología

El alejamiento de un análisis en términos de ideología, implica una mirada a los regímenes de verdad⁸ que actúan sobre el sujeto, los cuales asume y naturaliza sometiéndose voluntariamente a una ligación de verdad, en términos de libertad o de obediencia, con su saber, su pensamiento y sobre todo, con su comportamiento y conducta.

No se trata de la crítica de las representaciones en términos de verdad o error, en términos de verdad o falsedad, en términos de ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad; de acuerdo con Foucault (2014) no es este tipo de crítica la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad “es el movimiento para desprenderse del poder, el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que éste mantiene con la verdad” (Foucault, 2014).

Hacer la anarqueología de los saberes implica realizar el estudio de las relaciones entre el poder político, saberes y conocimientos científicos, de manera particular: 1) estudiar los regímenes de verdad, es decir, el tipo de relación que vincula los sujetos y las manifestaciones de verdad de sus procedimientos y 2) evitar una división binaria entre aquello que sería ciencia como eje de lo verdadero y, todas las ideologías excluyendo la división entre lo científico y lo ideológico, lo cual implica, que se tome en consideración una multiplicidad de regímenes de verdad (políticos, jurídicos, sociales) que incluyen la manifestación de lo verdadero y el sujeto que lo opera (Foucault, 2014) considerando la ciencia desde su historicidad y los regímenes de verdad que la componen.

8 Sobre los regímenes de verdad, según Foucault (2010) es preciso comprender la ciencia como solamente uno de los regímenes posibles de verdad y que existen otros modos de ligar (unir) el individuo a la manifestación de lo verdadero por otras artes, con otras formas de ligación, con otras obligaciones y con otros efectos además de los definidos en la ciencia, por ejemplo, por la auto-indexación de lo verdadero (p. 74). Esos regímenes de verdad están ligados a regímenes políticos, jurídicos, etc.

Tercer desplazamiento: El estudio del funcionamiento de la práctica desde su historicidad.

El estudio de tipo anarqueológico consistiría en tomar la práctica en su singularidad histórica, en su contingencia. Se trata del estudio de la práctica, no desde las relaciones de poder que la producen, sino desde el análisis de los regímenes de verdad que producen y auto (producen) las conductas de los sujetos orientadas hacia la obediencia desde el manejo de su libertad. La historia anarqueológica señala Foucault (2014), consiste en no admitir que lo verdadero tiene de pleno derecho un poder de obligación y de constreñimiento sobre los hombres. Una historia de este tipo no sería consagrada a lo verdadero en su función de desenraizar lo falso y romper todos los lazos que lo encierran, sino sería una historia del poder de la verdad, una historia de la voluntad de saber: fuerza de lo verdadero y poder de la verdad en la historia de Occidente.

Cuarto desplazamiento: Colocar en suspenso las categorías universales y las posiciones humanistas.

Con la anarqueología se busca no partir de ningún universal y de ninguna posición humanista diciendo, he ahí lo que es la naturaleza y esencia humana o su libertad. En otras palabras, a la serie categoría universal, posición humanista, análisis ideológico y programación de reformas se opone una serie que sería rechazo de los universales, posición anti-humanista, análisis tecnológico de los mecanismos de poder (Foucault, 2014).

Quinto desplazamiento: Análisis de los tipos de relación poder-verdad y sus efectos en las experiencias del sujeto o las formas de producción de la subjetividad.

¿Por qué y bajo cual forma en una sociedad existe un lazo tan profundo entre el ejercicio de poder y la obligación de los individuos de hacerse ellos mismos, en procedimientos de manifestación de verdad, en los procedimientos de aleturgia, de hacerse ellos mismos actores esenciales? ¿Qué es ese doble sentido del sujeto: sujeto en una relación de poder, sujeto en

una manifestación de verdad⁹? (Foucault, 2014). Al respecto en clave anarqueológica se proponen tres asuntos para el análisis.

Primero, llamar acto de verdad la parte que retorna al sujeto en el procedimiento de aleturgia para que se lo pueda definir, por el papel que desempeña como operador, como espectador y como objeto mismo de aleturgia. En otras palabras, un acto de verdad indica que en un procedimiento de manifestación de verdad, el sujeto puede ser activo gracias a lo cual la verdad emerge; segundo, el papel de un individuo en el procedimiento de aleturgia como testimonio para cumplir el acto de verdad (yo vi, yo estaba allá, etc.); tercero, es posible estar inserto en el procedimiento de aleturgia, así, el individuo puede realizar un acto de verdad en su interior en el momento en que es un propósito de sí mismo que se descubre la verdad, y tenga un acto de verdad.

La anarqueología permitiría, en resumen, analizar las prácticas de libertad y de obediencia constitutivas de actos de verdad por y en los sujetos, prácticas con historicidad y generadoras de efectos específicos en la experiencia subjetiva de los mismos; busca a la vez, una mirada a los regímenes de verdad (políticos, económicos, jurídicos, sociales) que actúan sobre el sujeto, los cuales son asumidos y naturalizados voluntariamente generando, como ya se mencionó, relaciones con sus modos de ser y pensar, al igual que con sus conductas y comportamientos.

9 Para diseñar esta inserción del sujeto en los procedimientos de manifestación de verdad yo emplearé una palabra, una expresión que los teólogos de la Edad Media empleaban frecuentemente a propósito del sacramento de la penitencia, en que distinguían tres elementos: la parte relativa a la contrición, *actum contritionis*; la parte relativa a la satisfacción, quiero decir, los actos por los cuales se hace penitencia, era el *actum satisfactionis*; en seguida, en el medio, existió eso que concernía a la formulación por el propio sujeto de las faltas que atestiguaba haber cometido y que los teólogos llamaban *actum veritatis* o acto de verdad (p. 64).

2. Segundo momento. Sobre los usos metodológicos de la anarqueología en el campo filosófico-educativo

1.1 La anarqueología: ¿entre la arqueología del saber y el anarquismo epistemológico?

Avelino (2010) señala como Foucault retoma el anarquismo a partir de los años 80's como su postura política, baste con recordar su respuesta en una entrevista con Rabinow, publicada bajo el título: *Polémica, política y problematizaciones*, en la cual frente a la pregunta alrededor de dónde se situaría, si como idealista, nihilista, un nuevo filósofo, un antimarxista, un nuevo conservador, respondió:

“en efecto creo haber sido localizado en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del “gaullismo liberal”¹⁰ pero, ninguna de esas caracterizaciones es por sí misma importante; su conjunto, por el contrario, tienen sentido” (Foucault, 2001, p. 355).

Y luego señala,

sin duda es algo que concierne fundamentalmente a mi manera de abordar las cuestiones de la política. Es cierto que mi actitud deriva de esta forma de crítica que, so pretexto de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. Es más bien del orden de la “problematización”: es decir de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de

10 En otro aparte precisa “es verdad que no me gusta identificarme y que me divierte la diversidad de los juicios y clasificaciones de las que he sido objeto. Algo me dice que, finalmente, se me habría debido encontrar un lugar más o menos aproximativo tras tanto esfuerzos en direcciones tan variadas, y como evidentemente no puedo sospechar de la competencia de cuantos se enredan en juicios divergentes, como no es posible cuestionar su distracción o su toma de posición, hay que ver en su incapacidad para situarme algo que tiene que ver conmigo” (Foucault, 2001, p. 355).

pensamientos que me parece que plantean problemas a la política (...) no he buscado analizar nada desde el punto de vista de la política sobre lo que tenía que decir acerca de los problemas a los que estaba confrontada. La interrogo sobre sus tomas de partido y las razones que da de ello, no le pido que fije la teoría de lo que hago. No soy ni un partidario ni un adversario del marxismo; lo cuestiono sobre lo que tiene que decir de experiencias que le plantean interrogantes (p. 357).

Avelino (2010) critica a Murray Bookchin cuando asocia la analítica del poder foucaultiana solo con su estilo de vida anarquista, a manera de una insurrección personal contraria a la revolución social bookchiniana¹¹ o como una crítica ambigua y cósmica del poder, incompatible con el empoderamiento individual generado por las asambleas populares defendido por él. En concepto de Avelino (2010), la anarqueología propone un trabajo crítico de re-lectura de las relaciones entre poder-obediencia, que ni el neo-anarquismo, ni el anarquismo social supieron realizar (Avelino, 2010, p. 11); por ello, el pensamiento de Foucault actuaría como un revelador químico que revitaliza el pensamiento anarquista.

Es en esta dirección, que la anarqueología posibilitaría recolocar la actualidad de la reflexión anarquista en el campo filosófico. Además, el hecho de que Foucault intitule su método investigativo como an-arqueológico, significa ciertamente, “que ya era posible encontrar en el anarquismo, y especialmente en el anarquismo de Proudhon, la disposición que considera los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos con la misma seriedad concedida a los eventos históricos”

11 Bookchin es un pensador libertario contemporáneo. Su visión de la ecología social, que vincula estrechamente el mundo social y político con la naturaleza, cuestiona las relaciones jerárquicas al considerarlas como una grave amenaza para la dinámica integración de la diversidad. La integridad de un ecosistema, al igual que la de la comunidad libertaria, no depende, en su concepto, de la uniformidad, sino de la diversidad.

(Avelino, 2010, p. 25). Luego cita a Daniel Colson¹², cuando cuestiona ¿Por qué un autor tan próximo del pensamiento libertario como Foucault, gracias al cual la cuestión del poder se tornó finalmente una cuestión central, es objeto de un rechazo visceral, al menos de una completa indiferencia entre la mayor parte de los anarquistas? Pero al contrario, de intentar una respuesta en el supuesto pesimismo de Foucault, como lo hizo Colson, Avelino piensa que el rechazo del pensamiento foucaultiano se asocia

con el hecho de que la mayor parte de los anarquistas estuvo acomodada confortablemente en un sólido terreno a través del cual el anarquismo fue explicado con categorías pertenecientes casi siempre al pensamiento hegeliano-marxista. La noción ontológica de la lucha de clase, por ejemplo, ausente en la reflexión del anarquismo clásico, se tornó palabra mágica para la mayoría de los anarquistas desde la llegada del anarcosindicalismo hasta nuestros días. (p. 10)

Así para Avelino (2010), fue el profesor americano Todd May quien primero emprendió esfuerzos para delinear en el plano conceptual de relaciones entre el anarquismo y el pensamiento de autores como Foucault y otros posestructuralistas, atribuyendo a estos últimos un tipo de “neo” o “posanarquismo”. Al hacer eso, May consolidó un término inventado por Hakim Bey algunos años antes; pero dotando el posanarquismo de una característica muy precisa, que consiste en rechazar lo que llamó el *a priori del anarquismo clásico o la concepción anarquista del poder*, que, según él, es irremediabilmente humanista. El problema radicó en que una vez descartada la concepción anarquista clásica del poder, el posanarquismo encontró el contexto necesario para una ruidosa irrupción.

12 El anarquismo, Foucault y los posmodernos. *Reflections* N° 20, mayo, p. 91. 2008. En francés *L'anarchisme, Foucault et les postmodernes'*.

- ¿Se puede considerar la anarqueología una forma de anarquismo epistemológico?

De acuerdo con Avelino (2010), si existe una novedad en la anarqueología, se debe al hecho de que diferente al relativismo epistemológico colocado en funcionamiento por los lingüistas anglosajones en los años 60`s, cuando Paul Feyerabend se declara anarquista epistemológico, con la anarqueología el “relativismo” deja de operar simplemente en el plano del lenguaje, o en la relación entre las sintaxis, para operar sobre todo en el campo de la política, en el ejercicio del poder político, en el gobierno de los hombres, colocando en suspenso los efectos del poder de la verdad.

En ese momento el anarquismo epistemológico es introducido para problematizar el gobierno de la conducta de los individuos y se da como tarea la de tornar evidentes las conexiones existentes entre poder y verdad, buscando reintroducir en los juegos de verdad las asimetrías y sus efectos sobre las subjetividades (Avelino, 2010, p. 25).

A seguir se expondrán algunos argumentos de Foucault (2014) que relacionan la anarqueología con el anarquismo epistemológico.

Comienza diciendo que frente a una gran *démarche* filosófica, que consistiría en poner en funcionamiento una duda metódica para poner en suspenso todas las certezas, propone una pequeña *démarche* lateral y contra-corriente que consistiría “en intentar hacer jugar sistemáticamente, no solo la suspensión de todas esas certezas, sino la necesidad de todo poder, cualquiera que él sea. Entonces ensayar la anarquía, el anarquismo” (Foucault, 2014, p. 99). Sin embargo, para establecer las diferencias con su propuesta anarqueológica Foucault comienza definiendo el anarquismo por dos cosas: primero la tesis de que el poder, en su ausencia, es de cualquier modo ruín, y segundo, definirlo como un proyecto de sociedad, donde serían abolidas, anuladas todas las relaciones de poder. Entonces plantea como una de

las diferencias radica en que no se trata de pensar en términos de proyecto de una sociedad sin relaciones de poder, se trata de colocar el no poder o la no aceptabilidad del poder, no en términos de emprendimiento, sino lo contrario, en el inicio del trabajo bajo una forma de cuestionamiento de todos los modos según los cuales se acepta el poder. Como segunda diferencia sitúa que “no se trata de decir que todo poder es ruín sino de decir a partir de este punto: cualquier poder, cualquier que él sea, no es de pleno derecho aceptable o no es absoluta y definitivamente inevitable” (Foucault, 2014, p. 99)

Sitúa que en lugar de usar la palabra anarquía o anarquismo, le gustaría jugar con las palabras y proponer un tipo de anarqueología (Foucault, 2014 p. 100). No obstante, Foucault invita a leer la obra de Feyerabend *Tratado contra el método* (1986)¹³.

A continuación se exploran cercanías y diferencias entre el anarquismo epistemológico de Feyerabend y el pensamiento de Foucault; cercanías más en el plano de lo político con el pensamiento del último Feyerabend, que termina finalmente criticando muchos de los presupuestos anarquistas y prefiere que lo denominen dadaísta; y diferencias más evidentes en el plano de lo epistemológico propiamente dicho: pues aunque Feyerabend presenta esbozos de una metodología anarquista y correspondientemente de una ciencia anarquista, aclara:

Al elegir el término anarquismo para designar mi planteamiento, tuve en cuenta sin más, su uso general. Sin embargo, el anarquismo, tal y como se ha practicado en el pasado y como se practica hoy en día por un número

13 La primera versión del texto *Contra el Método*, aparece publicada entre 1979 y 1980 y es citada por el mismo Foucault en el curso en mención. El texto que se asume para dar esta discusión es una versión complementada por Feyerabend quien buscó colocar en diálogo sus presupuestos con la propuesta de Imre Lakatos, quien fallece antes de que se logre el objetivo, por ello en la introducción de *Tratado contra el método*, Feyerabend dice que se trata de una obra incompleta pues falta la respuesta de Lakatos a la misma.

cada vez mayor de personas, posee rasgos que no estoy dispuesto a defender. Se preocupa poco de las vidas humanas y de la felicidad humana; además implica el tipo de dedicación y seriedad puritana que yo detesto (...) por

esos motivos prefiero ahora emplear el término Dadaísmo¹⁴ (Feyerabend, 1986, p. 6).

Entre otros motivos, la separación de Feyerabend con el anarquismo tiene que ver con que, en su concepto, rara vez un “anarquista profesional” ha analizado el efecto embrutecedor de las leyes de la razón o de la práctica científica, mostrando cómo las leyes del método científico han sido insertadas en el mismo anarquismo; pues éste último, en tanto

concepción del mundo que se basa en una explicación mecánica de todos los fenómenos, como escribió Kropotkin en su libro *La ciencia moderna y el anarquismo*. Su método de investigación es el de las ciencias naturales exactas que se basa en la inducción y la deducción (Feyerabend, 1986, p. 5).

a) Crítica a la ciencia y la historia de la ciencia

La crítica inicial de Feyerabend se ubica en aspectos como la objetividad y la separación entre historia y ciencia, más cercanos al momento arqueológico foucaultiano; sin embargo, Feyerabend se queda dentro de la lógica de la ciencia desde la identificación de dos problemas principales: 1) el análisis de su

14 Plantea Feyerabend (1986) “un dadaísta está convencido de que una vida merezca la pena solo será factible cuando empecemos a tomar las cosas a la ligera y cuando eliminemos del lenguaje aquellos significados profundos pero ya putrefactos que se han ido acumulando a lo largo de los siglos (búsqueda de la verdad, defensa de la justicia, amor apasionado, etc). Un dadaísta está dispuesto a iniciar divertidos experimentos incluso en aquellos dominios donde el cambio y la experimentación parecen imposibles. Espero que tras la lectura del presente panfleto, el lector me recuerde como un frívolo Dadaísta y no como un anarquista’ (p. 6). Sin embargo, es importante notar que este viraje se da varios años después de la escritura de la versión inicial de su libro *Contra el Método*, pues una de las tesis iniciales de Feyerabend es que aunque “el anarquismo no constituye tal vez la filosofía política más atractiva es una medicina excelente para la epistemología y para la filosofía de la ciencia”.

estructura, construcción y evolución y 2) su comparación con otras tradiciones y su puesta en juego frente a otras aplicaciones sociales (incluida la ciencia política) (1986, p. XV). Además defiende la necesidad de formular una metodología anarquista dentro de una ciencia anarquista, dado que la primera de sus tesis es que la ciencia es una empresa esencialmente anarquista, siendo así el anarquismo teórico más humanista y adecuado para estimular el progreso, que sus alternativas basadas en la ley y en el orden.

De igual forma, filósofos interrogaron la ciencia desde la práctica, pero de modos distintos. Feyerabend critica la racionalidad de la ciencia por fuera de la práctica (1986, p. xvi, p. 48.), Foucault la criticó desde la racionalidad misma de la práctica científica. Para Feyerabend (1986) si la razón científica no puede separarse de la práctica de la ciencia, si es inmanente a la investigación entonces tampoco puede ser formulada ni entendida fuera de situaciones específicas de la investigación. Para comprender la razón científica uno tiene que convertirse en parte de la propia ciencia y esto solo puede conducir al elitismo¹⁵ (p. XVI). Diría Foucault tendría que apropiarse y subjetivar los regímenes de verdad que la constituyen y la dotan de un estatuto de cientificidad.

Para Feyerabend el problema entre ciencia e historia, es que el dominio de la ciencia se separa del resto de la historia y recibe una lógica propia, por ejemplo la física, se separa de la metafísica y de la teología, después un entrenamiento completo en esa lógica condiciona a quienes trabajan en dicho dominio, con ello se busca que sus acciones sean más uniformes y, al mismo tiempo, se congelan grandes partes del proceso histórico; por ello Feyerabend (1986) expone que

la historia de la ciencia, no consta solo de hechos y de conclusiones derivadas de los hechos. Contiene también

15 Feyerabend mira las implicaciones políticas del asunto del elitismo de la ciencia.

ideas, interpretaciones de hechos, errores, etc. [...] la historia de la ciencia será tan compleja, caótica y llena de errores como las ideas que contiene (p. XVI).

b) El asunto de la libertad

Aunque ambos sitúan el asunto de la libertad como central, para el caso de Feyerabend se asume la libertad como una “idea que crea acciones” muy ligada al humanismo; en el caso de Foucault, se trata de la libertad en tanto práctica. Plantea Feyerabend que se debe esperar, por ejemplo, que la idea de libertad, sólo pueda aclararse por medio de las mismas acciones que se supone crean la libertad

la creación de una cosa, y la creación más la comprensión completa de una idea correcta de la cosa, constituyen muy a menudo partes de uno y el mismo proceso indivisible y no pueden separarse sin provocar la detención del proceso (Feyerabend, 1986, p. 10).

Feyerabend (1986) sitúa el asunto de la libertad de creación ligado al pluralismo teórico y las concepciones metafísicas, señalando como no son tan sólo importantes en metodología, sino que además forman parte esencial de una perspectiva humanista¹⁶ “esta coincidencia de la parte (individuo) con el todo (mundo en el que vivimos), de lo puramente subjetivo y arbitrario con lo objetivo y lo regulado, constituye uno de los argumentos más importantes a favor de una metodología pluralista” (p. 36); además, el intento de aumentar la libertad, de procurar vida plena y gratificadora; y el correspondiente intento de descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican, por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas

16 Los educadores progresivos siempre se han preocupado por desarrollar la individualidad de sus alumnos y por llevar hasta la fruición los talentos y creencias particulares y, a veces únicos que el muchacho puede poseer (...) es posible conservar lo que podríamos llamar libertad de creación artística y aprovecharse al máximo de ella, no sólo como una válvula de escape sino como un medio necesario para descubrir, y tal vez para cambiar los rasgos del mundo en que vivimos (1986, p. 36).

(1986, p. 5). He aquí una diferencia fundamental entre los dos pensamientos filosóficos; de un lado la perspectiva humanista de la libertad, de otra, la libertad en tanto práctica.

c) Crítica a la noción de método científico

Foucault, tanto en la arqueología como en la anarqueología, no busca la generación de una nueva metodología, sino de aportes a una forma de análisis y de pensamiento. Feyerabend (1986), en la misma vía plantea como su intención no fue generar una metodología contra-inductiva en oposición a la inductiva científica, no se trata dice de sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto; por el contrario, un anarquista se parece a un espía que entra en el juego de la Razón para socavar la autoridad de la misma (Verdad, Honestidad, Justicia, etc.) (p. 17).

d) Crítica a la razón científica

Tanto Feyerabend como Foucault, critican lo que se podría denominar “metodología positivista”. Para Feyerabend (1986) el racionalismo crítico, que constituye la metodología positivista más liberal que existe hoy en día, es una colección de slogans (tales como verdad, integridad profesional, honestidad intelectual) hechos para intimidar a los oponentes molestos (que tiene la fortaleza, o incluso la clarividencia, de declarar que la “verdad” puede que no sea importante, e incluso puede que no sea deseable). Foucault critica el positivismo y su funcionamiento a través de la historia de las ideas y de las mentalidades. Finalmente, Feyerabend plantea dos cuestiones: ¿es deseable vivir de acuerdo con las reglas de un racionalismo crítico? ¿Es posible tener las dos cosas: una ciencia tal y como la conocemos y estas reglas?, cuestionamientos que nos recuerdan el momento arqueológico de Foucault.

Ahora bien, aunque existen relaciones y co-existencias entre la forma anarqueológica del pensamiento foucaultiano y el anarquismo epistemológico, son identificables también diferencias. La primera de ellas, se sitúa desde la cuestión de

la ideología, en Feyerabend es perceptible que su crítica no logra ir más allá de un análisis ideológico de la ciencia, por lo cual sitúa el sujeto, la verdad y el conocimiento como efecto de esas relaciones ideológicas que se producen en la ciencia. Otra diferencia perceptible con la anarqueología tiene que ver con su análisis en tanto una especie de súper-estructura, asumida como un universal con posiciones humanistas lo cual hace que se pueda percibir en esta propuesta una lectura dialéctica; y finalmente, es evidente en su anarquismo epistemológico, una carencia de historicidad en la crítica que termina siendo como ya se señaló ideológica, llegando finalmente a un relativismo del todo vale en la ciencia.

Así Feyerabend asume la crítica a la ciencia como un universal, y aunque problematiza los supuestos epistemológicos que la fundan sigue naturalizando sus efectos de verdad en la constitución de experiencias de los sujetos que la apropian, por ello, no cuestiona los efectos de la relación experiencia-formas de producción de la subjetividad desde la ciencia considerada en su funcionamiento molar y no molecular, siguiendo a Deleuze. Foucault al contrario, escoge este último camino de la crítica, es decir, desde el cuestionamiento a la episteme de la ciencia, la problematización de las nociones de conocimiento y disciplinas mediante el concepto de saber (primero en la arqueología del saber y ahora con la anarqueología de los saberes) y de manera particular con las nociones de formación histórica y de práctica.

1.2 La anarqueología como analítica de las prácticas de libertad

Este aparte propone una breve conceptualización de las prácticas de libertad y un cruce analítico entre la anarqueología (desplazamientos metodológicos arriba señalados con las prácticas de libertad).

- La anarqueología como posibilidad de lectura de las prácticas de libertad

Porque el poder es eso desde milenios en nuestra sociedad, exige que los individuos digan no solamente "yo obedezco", sino les exige aún que digan: "he ahí aquello que yo soy, lo que obedezco; he ahí lo que yo soy, he ahí lo que yo quiero, he ahí lo que yo hago" (Foucault, 2010, p. 66)

Foucault (1996) expone que la problematización alrededor de las prácticas de libertad implica una reflexión fundamentalmente ética, así dado que "la libertad es la condición ontológica de la ética, la ética es a su vez la forma reflexiva que adopta la libertad" (p. 98). La anarqueología, en tanto método, permitiría investigar el asunto de la producción ética de los sujetos en el campo filosófico-educativo, en dos sentidos: el primero, a través del análisis del funcionamiento de las prácticas de libertad (experiencias estéticas, producción creativa de conceptos, prácticas de sí, prácticas parresiásticas, entre otras) que tienen como centralidad la producción del sujeto mediante tecnologías y técnicas sobre sí y con los otros; y, el segundo, mediante el estudio de los efectos de verdad que producen sobre los comportamientos y las conductas de los sujetos las prácticas de obediencia generadoras de disciplinamiento social, moldeamiento corporal de los cuerpos, modulación de los comportamientos individuales, entre otros asuntos. Así, una anarqueología aportaría tanto al análisis de las prácticas de libertad, como a las de obediencia en el campo de la formación pedagógica, y, de manera más amplia, en el campo filosófico-educativo. A continuación se realizará una breve conceptualización a algunas formas de las prácticas de libertad intentado generar correspondencias con los desplazamientos metodológicos propuestos al comienzo del artículo en este enfoque anarqueológico.

a) Prácticas de la parrhesia: del decir la verdad o de las formas de la estética

Según Garavito (1999), en los cursos del Collège de Francia durante 1983 y 1984, Foucault posiciona a profundidad la noción de parrhesia; sin embargo, ya en 1982, en la octava lección del 10 de marzo de su curso sobre *La Hermenéutica del sujeto*, señalaba como la parrhesia no es tanto el contenido (la verdad) cuanto las reglas de prudencia y de habilidad del sujeto

“la retórica tiene por función actuar sobre los otros para producir el mayor provecho de aquel que habla, pero en la parrhesia el locutor está en otra posición. Al abrirse al otro, ejerce sobre él sin duda una influencia ya que quien habla pretende persuadir” (Foucault, 1996, p. 89).

Foucault (1996), señala también que existe una cierta transferencia de la parrhesia del maestro a la de los discípulos pues, para que la parrhesia sea verdaderamente tal, es necesario que la verdad de lo que dice pueda deducirse a partir de su conducta y de la forma en que realmente vive “decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta” (p. 89).

No se trata solo del análisis de las prácticas relacionadas con modos de vida de sujetos en parrhesia, sino también de los tipos de relación de conocimiento y sus efectos en las experiencias de los sujetos, en sus funciones y los efectos en la producción de subjetividades para la obediencia; este análisis se corresponde con el quinto desplazamiento como función metodológica que aportaría la anarqueología, sobre los tipos de relación poder-verdad y sus efectos en las experiencias del sujeto -la subjetividad-.

Además es importante señalar que una práctica de *parrhesía* encierra implicaciones sociales e individuales, y que es una práctica con una función constante en quien habla y lo que se trata de escoger es precisamente una vida orientada por esa función constante (Foucault, 1996, p.46). Es una palabra que constituye un cierto pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta (Foucault, 1996, p. 90).

Para Garavito (1999) la noción de parrhesia se consolida como la práctica del “decir-verdad”. Este decir-verdad, tiene características especiales: en primer lugar, no se trata de un “todo-decir” sin discriminación sino, por el contrario, de cierta manera de decir la verdad que tiene como finalidad provocar efectos capaces de afectar la existencia tanto de quien dice verdad como de quien escucha, en segundo término no debe confundirse la parrhesia con una pedagogía, en este sentido, no es un decir la verdad, ni su dirección busca informar a un alumno ignorante de la verdad. Por el contrario, en una práctica de parrhesia la verdad es conocida tanto por el que la enuncia como por el que la escucha, pero lo que se teme son las consecuencias incontrollables que tal práctica conlleva. En tercer lugar, la parrhesia no se reviste de ninguna estrategia de persuasión común al ejercicio de la retórica. Más bien se trata de un decir literal que excluye las figuras de estilo. En cuarto lugar, la parrhesia no es una discusión ni un diálogo con los que se busque llegar a una verdad oculta para los dialogantes o vencer a un adversario por medio del juego de la argumentación y de la síntesis (pp. 42-43).

De acuerdo con Garavito (1999) tampoco debe pensarse que la parrhesia exija una toma de partido por la democracia o por cualquier otra forma política... “el parrhesiasta ejerce la práctica del decir-verdad bajo cualquier forma de gobierno y considerando sus condiciones específicas” (p. 47). De allí que el funcionamiento de estas prácticas de parrhesia pueda ser analizado también anarqueológicamente asociado al segundo desplazamiento: rechazo al análisis de la relación sujeto-verdad-conocimiento en términos de ideología.

Por el contrario, la escogencia de la parrhesia implica, en segundo término, un acto individual, un pacto del sujeto consigo mismo por el cual se dispone a enfrentar todos los efectos que puedan derivar dicha escogencia (Garavito, 1999, p. 47). La vida que emerge de la práctica de la parrhesia, se traduce en una estética dirigida hacia una formación ética (p. 48). El cinismo es un bello ejemplo de armonización de las palabras y los actos. La forma de vida de los cínicos, definida desde un decir-verdad constante y valiente.

En el campo educativo, el análisis de este tipo de prácticas de libertad parresiásticas, comprendidas como aquellas mediante las cuales los sujetos enfocan la elección de su formación ética ligado a lo estético, permiten evidenciar críticas apoyadas en el cinismo, como el arte de decir la verdad, entre otros aspectos. La anarqueología permitiría mostrar esos procesos de constitución formativa de los sujetos desde regímenes de verdad del conocimiento, la ciencia, las políticas entre otros.

b) Las prácticas de la problematización de la obediencia: las contra-conductas

En el aula del 19 de marzo de 1980, Foucault (2010) sitúa que la obediencia no es solo un pasaje de la vida, pues no existe una parte de la vida durante la cual se obedece y después otra parte de la vida durante la cual no se obedece:

Obedecer y decir, obedecer exhaustivamente y exhaustivamente decir eso que es; estar bajo la voluntad de otro y hacer recorrer por el discurso todos los secretos de su alma (...) se tiene así un dispositivo que es absolutamente fundamental, una relación muy especial entre el sujeto, el otro, la voluntad y la enunciación. Una técnica para establecer y hacer jugar esa relación entre el sí, el otro, la voluntad y la enunciación, es una obediencia al otro y decir todo sobre sí mismo. (Foucault, 2010, p. 94)

Las prácticas de libertad por las que permite indagar la anarqueología son prácticas que desarrollan la voluntad para cuestionar y desnaturalizar los “estados de obediencia”. De acuerdo con Foucault (1996) “ser” en estado de obediencia significa que la obediencia no es una manera de reargüir a una orden, la obediencia no es una respuesta al otro:

“es y debe ser una manera de ser, una manera de ser interior a cualquier orden que es más fundamental que toda situación de comando y que, consecuentemente el estado de obediencia anticipa de cualquier manera las relaciones con otro: antes mismo que otro esté presente y de una orden, ya se estará en estado de obediencia” (p. 99).

Se trata de la subjetivación interna de la obediencia.

Además, estas prácticas precisan de la formación de virtudes como la paciencia en el carácter de los sujetos. La paciencia puede ser la pasividad, la no resistencia, la no inercia a las órdenes, pero si ella es esa pasividad absoluta, esa paciencia es también endurecimiento, una capacidad de resistir o en todo caso de soportar, he allí el peligro mayor. De igual forma, Foucault (1996) anota como otro carácter de la obediencia: la humildad, esta

“es una relación que consiste en colocarse en el nivel más bajo posible: colocarse en el nivel más bajo en relación con cualquier otro, bajo la mirada de cualquier otro, para lo cual es preciso ser inferior y servirle en todas las cosas” (p. 101).

En esta vía de análisis de la obediencia, Foucault en su clase del 1 de marzo de 1978, aborda entre otros temas el asunto de la conducta y las contra-conductas¹⁷ y se pregunta si de igual forma, como existieron formas de resistencia al poder en cuanto éste ejercía una soberanía política, y otras formas de resistencia igualmente intencionales, o de rechazo, dirigidas contra el poder en cuanto éste ejercía una explotación económica ¿no existieron formas de resistencia al poder en cuanto conducta? (Foucault, 2006, p. 225). De igual forma, expone como se presentan problemas de vocabulario entre distintas formas de nominar la resistencia¹⁸ y posiciona porque prefiere la noción de contra-conducta.

17 En: *Seguridad, territorio y población* (2006). p. 221 y ss.

18 Rebeliones, desobediencia, insumisión, disidencia. Respecto a las rebeliones dice Foucault (2006) ‘a menudo allí me valí de la expresión de *rebeliones de conducta*, pero debo decir que no me complace en exceso ya que rebelión, es a veces demasiado precisa y fuerte para designar ciertas formas de resistencia mucho más difusas y moderadas’ (p. 235); con relación a la desobediencia plantea que ‘la palabra desobediencia, resulta en cambio un término demasiado débil, aun cuando en el centro de todo esto esté el problema de la obediencia’ (p. 236); la insumisión la asocia con prácticas militares (p. 237) y la disidencia, la define como ‘formas de resistencia que tienen por adversario un poder, que se le asigna la tarea de conducir a los hombres desde la cotidianidad (...) No queremos ese pastoral de la obediencia. No queremos esa verdad, No queremos quedar atrapados en ese sistema de verdad’ (p. 238). Además muestra como quien hace disidencia es disidente, por el contrario la contra-conducta, evita la sustantivación (...) hay un proceso de santificación o heroización que no me parecen muy valederos’ (p. 238).

Conducta se refiere a dos cosas, de un lado, la actividad consistente en conducir, la conducción, la manera de conducirse y la manera como uno es conducido y, de otro lado, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta, que sería acto de conducta o conducción. Es importante recordar que desde la psicología la formación de la conducta o el aconductamiento involucra modificaciones en la formación corporal y psíquica de los individuos. Históricamente, este filósofo francés muestra cómo la formación de la conducta se mantiene como preocupación constante por parte del Estado y sus instituciones a lo largo del tiempo,

la crisis de pastorado se dispersó y cobró la dimensión de la gubernamentalidad, así desde finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, muchas funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad, y el gobierno pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, tanto por el lado de las instituciones religiosas como de las instituciones políticas. (Foucault, 2006, p. 233)

Entre otros motivos, esta es la razón por la cual se propone acoger metodológicamente la noción de anarqueología y no la de analítica de la gubernamentalidad, dado que las contra-conductas operarían como formas de rechazo a la base pastoral que se mantiene en la forma de gubernamentalidad. Pues al igual que, tal como se afirma en una de las notas del curso de 1983 en el Collège de France, “la noción de contra-conducta representó en el pensamiento de Foucault una etapa esencial entre el análisis de las técnicas de sujeción y el elaborado a partir de 1980 sobre técnicas de subjetivación” (Foucault, 2006, p. 225); se pueden considerar las prácticas de libertad, incluidas las formas de contra-conducta, como aquellas que buscan mostrar las formas y procedimientos de de-subjetivación y de-sujeción que se potencian a través de los procesos de formación en la educación. Al respecto acogemos algunos puntos metodológicos planteados por Foucault a la noción de contra-conducta:

Primera observación: Implica una transgresión sistematizada, es posible decir que hay una correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contra-conducta. Así pues, no se asumen las prácticas de libertad como prácticas reactivas o generadoras de afectos negativos, son por el contrario prácticas de problematización pero a la vez de producción de la verdad en la vida de los sujetos. ¿Por quién aceptamos ser conducidos? ¿Cómo queremos serlo? ¿Hacia dónde queremos que nos conduzcan?

Segunda observación: Las rebeliones de conducta tienen su especificidad, distintas de las revueltas políticas contra el poder y las revueltas económicas frente al poder. Son rebeliones de conducta y con historicidad (Foucault, 2006, p. 227). Metodológicamente, la anarqueología en su tercer desplazamiento asume el estudio de la práctica de libertad en su forma de contra-conducta desde su historicidad, así,

aunque esas luchas y esas resistencias de conducta fueron específicas no quiere decir que hayan quedado separadas o aisladas unas de otras, con sus propios interlocutores, sus propias formas, su propia dramaturgia y su meta bien distinta. En realidad siempre o casi siempre están ligadas a otros conflictos y otros problemas, por eso tiene historicidad (Foucault, 2006, pp. 227-228).

En este marco de comprensión de la obediencia y su funcionamiento, desde las prácticas y apropiando la anarqueología al campo educativo se buscarían rastrear los procesos de formación que se dan en las prácticas de libertad en relación del binomio conducta-obediencia, con el fin de posicionar algunas formas de estas prácticas de contra-conducta como prácticas de libertad. Para el caso de la educación, se trabajarán tres de los cinco elementos de las prácticas de contra-conducta señalados por Foucault (2006): la ascesis, las comunidades y la mística.

Primer elemento: el ascetismo¹⁹, se trata de un ejercicio de sí sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y con la autoridad del otro, el ascetismo es también una forma de desafío, una forma de desafío interior y de desafío al otro (Foucault, 2006, p. 244).

Segundo elemento: la formación de comunidades, que supera la tendencia individualizadora del ascetismo: se trata de prácticas que caracterizan grupos donde hay inversiones sistemáticas de las jerarquías (Foucault, 2006, p. 256).

Tercer elemento: la mística. Constituye el privilegio de una experiencia que escapa por definición al poder pastoral, el cual había desarrollado una economía de la verdad, que iba de la enseñanza de la verdad al examen del individuo. Una verdad transmitida como dogma. Con la mística tenemos una economía muy diferente, porque hay desde el principio otro juego de visibilidad. El alma no se deja ver por el otro en un examen; escapa al examen (Foucault, 2006, p. 256):

La mística escapa a la estructura de la enseñanza, y a esa resonancia de la verdad desde quien la sabe y la transmite hasta el receptor de la enseñanza. La experiencia mística elude toda esa jerarquía, y esa lenta circulación de las verdades de enseñanza (...) el camino de la enseñanza suele ir de la ignorancia al conocimiento, por la adquisición sucesiva de una serie de elementos que se acumulan mientras que el camino de la mística pasa por una serie de alternancias, la pérdida/el hallazgo, la noche /el día, la ausencia/la presencia, un juego que se invierte sin cesar. *La mística se desarrolla a partir de experiencias*, y en la forma de experiencias absolutamente ambiguas, y en la mística la ignorancia es un saber, y el saber tiene la misma forma de la ignorancia (...) en la mística también tenemos la

19 Estamos ante lo que se podría denominar una práctica ascética, cuando confiriendo al ascetismo un sentido muy general, no tanto el sentido de una moral de renuncia cuanto el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser. *Hermenéutica del sujeto*. (Foucault, 1996 p. 94).

comunicación por el silencio y la comunicación a través del cuerpo a cuerpo. (Foucault, 2006, p. 257, cursivas añadidas)

Estos tres elementos pueden ser analizados en la historia de la educación forma escuela, forma universidad, desde prácticas individuales hasta procesos colectivos y comunitarios en este campo.

- **A manera de epílogo. Las prácticas de libertad y los procesos de transgresión de la obediencia**

El arte de gobernar está en la capacidad de hacerse obedecer, diríamos parafraseando a Foucault; de allí que un análisis anarqueológico de las prácticas de libertad y de aquellas generadoras de obediencia en el campo educativo requeriría asumir la trasgresión como postura política y actitud filosófica por parte de quien investiga. La transgresión, manifiesta Foucault (1999), es un gesto que concierne al límite, el cual se abre violentamente sobre lo ilimitado, la transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que lo excluye, a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida.

La trasgresión no es pues el límite como lo negro es a lo blanco, lo prohibido a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido de la morada. Más bien está ligada a él según una relación en espiral con la que ninguna fractura simple puede acabar (Foucault, 1999, p. 168).

La anarqueología permite analizar las prácticas de libertad que existen y se han producido históricamente en el campo educativo; asumiendo la trasgresión, en su relación con el límite, pero sin dialectizaciones, potenciando rupturas del límite no solo desde lo negativo -como en el paso de lo prohibido a lo permitido o de potenciar lo escandaloso y lo subversivo- sino desde la producción de potencias, de pensamiento, de afectos activos y de experienciación de la verdad en los sujetos, de formas que problematicen la obediencia y potencien las prácticas de libertad.

En su lectura de Foucault, Gabilondo (2001) expone en la introducción al volumen III de *Estética, ética y hermenéutica*, que el asunto no es ya simplemente en definir qué son el poder o la libertad, sino en qué consiste el funcionamiento del poder en tanto que relaciones de poder y la liberación, inscritas a su vez en prácticas de libertad “así que la cuestión no es tanto la del análisis de un poder indeterminado, cuanto la de las relaciones estratégicas de gobierno y los Estados de dominación. Se conjugan de este modo los diversos pasos de Foucault” (pp. 19-20). Por ello la anarqueología involucra el sujeto que obedece o des-obedece y la ética por la cual realiza prácticas de libertad.

Así puede buscar un análisis a las relaciones éticas de producción de los sujetos más que a las relaciones de poder genealógicas del modelo de poder-saber. Aunque si hemos de hablar de prácticas de libertad, ello no implica una desconsideración de lo político. Quizás se atisban otras formas, formas diferentes de lo político aquellas que se hacen cargo de que “la libertad es, por tanto, en sí misma política” (Foucault, 2001, p. 399). En la entrevista titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Foucault señala que es posible la existencia de determinadas formas de liberación, y pone como ejemplo cuando un pueblo colonizado, intenta liberarse de su colonizador, situando como en ese caso estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto; no obstante, añade que aún en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad por eso, insiste en que el problema en las prácticas de libertad y las de des-obediencia, además de la liberación, es el problema ético, pues es la condición ontológica de la ética la que se convierte en la forma reflexiva que adopta la libertad cuando se constituye en prácticas (Foucault, 2001, p. 396 y p. 407).

La anarqueología se nutre del problema de la verdad, la libertad y coloca simultáneamente el asunto de la ética en primer plano; pues analiza la producción creativa de los sujetos a través de las prácticas de libertad que involucran posiciones éticas y problematiza “la otra cara de la moneda” de la libertad, es decir,

la producción de la conducta de los individuos para la obediencia (individual y social) que en el caso educativo involucra de manera directa el asunto de la formación pedagógica y educativa de los individuos.

Referencias

- Avelino, N. (2010). *Presentación Curso Do Governo dos vivos Curso no Collège de France, 1979-1980*. Traducción, transcripción, notas y presentación de Nildo Avelino. Rio de Janeiro. Editorial CCS-SP. Robson- Achiamé.
- Avelino, N. (2008). "Gubernamentalidad y anarqueología". En: *Revista Travesías*. Rio de Janeiro. N° 9, 187-207.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980*. Traducción, transcripción, notas y presentación de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Editorial CCS-SP. Robson- Achiamé. Para el presente texto se realizó traducción libre del portugués al español.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *La arqueología del saber*. Argentina: siglo XXI Editores. Primera Edición 1969 Gallimard.
- Foucault, M. (2001). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1999). "Prefacio a la transgresión. Homenaje a George Bataille". En: *Entre filosofía y Literatura. Obras esenciales*. Vol. I. España: Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber Vol. 1*. México: Siglo XXI Editores. Primera Edición 1977.

- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto. Cursos en el Collège de France 1981-1982*. La Plata Argentina: La Piqueta.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres. Vol. 2*. México: Siglo XXI Editores. Primera edición 1984.
- Gabilondo, Á. (2001). "La creación de otros modos de vida". En: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Buenos Aires: Paidós.
- Garavito, E. (1999). "De la parrhesia o del decir-verdad. Bogotá, febrero de 1987". En: *Escritos Escogidos*. Medellín, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez Pardo, R. (1989). "Introducción crítica a la arqueología de Michel Foucault". En: *Revista Ideas y Valores* N° 79. Universidad Nacional de Colombia. Abril. 107-122.
- Nietzsche, F. W. (1996). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid.
- Senellart, M. (2006). *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34. Tradução Paulo Neves.

De regreso al taller.

Notas alrededor de la ontología del presente^{1*}

Óscar Orlado Espinel Bernal^{2**}
Corporación Universitaria Minuto de Dios

Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice «cada uno es para sí mismo el más lejano», en lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos» (Nietzsche, 2005a, § 1)

Los análisis que lleva a cabo Foucault en sus primeros cursos en el Collège de France así como en las investigaciones que realiza por dicha época alrededor de una analítica del poder, se encuadran en torno a dos dimensiones: el saber y el poder. El modelo bélico adoptado por Foucault, había mostrado que el poder no es sólo represivo, sino que también produce verdades y sujetos que las obedecen: el loco, el alumno, el

^{1*} Texto que presenta los resultados del componente teórico-conceptual del proyecto *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía* financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC con código SGI 1949.

^{2**} Magister en Educación. Profesor del departamento de Filosofía de la Corporación Universidad Minuto de Dios-UNIMINUTO. Correo electrónico: oscar.espinel@yahoo.com. Investigador externo del proyecto.

preso, el soldado, el obrero, etc. La subjetividad aparecerá en escena como “línea de fuga” frente al poder y al saber. Una subjetividad que ya no es pensada en clave del cruce entre saber y poder como en el modelo disciplinario anterior, caracterizado por la individuación y docilización de los cuerpos en términos de moldeamiento, obediencia y potenciación para las actividades concretas asignadas, sino una subjetividad pensada relativamente independiente de las otras dos dimensiones en la medida que no es reducible ni al poder ni al saber, ni a la relación entre ellas dos. De esta manera transita desde el campo, podríamos decir epistemológico y político, al terreno de la ética. En este ámbito no prima la pregunta por las condiciones que posibilitan un saber, ni la pregunta por las relaciones de fuerzas en el ejercicio del poder, sino que, en el dominio de la formación de subjetividades, los interrogantes girarán en torno a la configuración de modos de ser, a la acción del sujeto sobre sí mismo para lograr formas de existencia específicas. Es lo que algunos autores, como Edgardo Castro, identifican como una cierta “torsión ética” en los últimos años de vida y de trabajo del pensador francés y que algunos otros, como Álvarez Yáguez, encuentran longitudinal, prolongado, siempre presente en sus trabajos. El debate está abierto, pero lo importante dentro del análisis que nos proponemos, es la centralidad de las inquietudes éticas dentro de los trabajos del denominado –por razones exclusivamente pragmáticas en este estudio–, “último Foucault”.

Esta centralidad ética, en tanto enfrentamiento y acción de sí sobre sí, parece “recentrar” la mirada en el sujeto, esto es, en los procesos por los que el individuo se descubre, reconoce, declara y constituye como tal. Este cambio de enfoque, como consecuencia, trae consigo otras formas de preguntar, otras problematizaciones y otras maneras de examinar, de abordar, de transitar. En síntesis, esta “torsión ética” en las investigaciones foucaultianas, entendida en el sentido de retornar sobre su mismo eje hacia un problema siempre presente, se caracteriza

fundamentalmente por la indagación de las artes de existencia y las prácticas de subjetivación. Un viraje que Foucault va a aproximar a las inquietudes kantianas inauguradas en su opúsculo sobre la Ilustración.

Con este cambio de mirada, parecen darse algunas pistas respecto a lo que podría ser una perspectiva metodológica disímil a las que venían orientando el trabajo investigativo de Foucault hasta entonces. Perspectiva que, hasta donde puede apreciarse en los últimos cursos y escritos del filósofo francés, quizás se encuentre en un estado embrionario dado su grado de elaboración y preparación. No obstante, desde este nivel de forjamiento, despliega una serie de nociones e inquietudes que parecen exigir un lugar propio dentro del taller de Foucault, a juzgar por la reorientación de las indagaciones emprendidas; pero, y esto es importante, no por ello olvido, abandono o desconexión de los ejes ya cimentados. Este desplazamiento metodológico que acusa Foucault en los cursos de 1979 a 1984 en lo que parece un tránsito desde Nietzsche a Kant, es el escenario que suscita los interrogantes que dan forma al presente trabajo. ¿En qué consiste dicho desplazamiento? ¿Un cambio de énfasis como el descrito, puede llegar a generar tales efectos en las coordenadas de las indagaciones hasta el punto de sustentar o producir un viraje metodológico como el que se intenta delinear en las reflexiones aquí contenidas? De ser así ¿Cuáles serían las posibles resonancias metodológicas de este desplazamiento en los trabajos de Foucault y en nuestro caso particular, dentro de la investigación en educación y pedagogía?

Pues bien, para intentar abordar estos interrogantes proponemos iniciar examinando, brevemente, el movimiento foucaultiano desde un vértice nietzscheano a otro kantiano dentro de la ontología del presente que se presenta como horizonte para el ejercicio filosófico. La tesis fundamental que guiará estas líneas es que, más allá de una ruptura dicotómica entre dos posturas teórico-metodológicas, lo que encontramos en los últimos trabajos de Foucault, es una relectura simbiótica

y cierta complementariedad entre las herramientas que ofrecen una genealogía nietzscheana y la crítica de rasgos kantianos. Se trata pues, de una tarea de reinención de sí en el mismo Foucault al interior del taller del que, en realidad, nunca salió. Ello es coherente con el trabajo foucaultiano en el que las nociones y conceptos son utensilios cuyo propósito fundamental es ser moldeados y empleados dentro de los proyectos investigativos trazados. Allí, dentro del campo de trabajo, adquieren sentido y su forma misma. Fuera del taller las herramientas no son más que adorno, curiosidades o reliquias.

Vértice nietzscheano: intempestividad y genealogía

Quizá sea necesario iniciar con una aclaración que aunque pueda parecer un asunto menor por tratarse de un aspecto formal, estimamos conveniente dentro de la propuesta de lectura que arriesgamos en estas páginas. El término “vértice” lo empleamos en una doble acepción. Usamos vértice en el sentido de extremidad o extremo, para señalar uno de los ejes o punta sobresaliente de la ontología del presente. Pero también, dada la complejidad y simultaneidad de la conjugación que implica la ontología del presente como forma de mirada, vértice se emplea como metáfora espacial y asume también el sentido geométrico del término, en tanto lugar en el que concurren los dos lados de un ángulo o polígono, o las aristas de un poliedro. Es decir, tanto escenario en el que se confluye, como parte que allí confluye. Triquiñuelas que aterrorizarían a la lógica del lenguaje por sus temidas contradicciones, pero que permiten acercarse a la complejidad misma de las cosas que intentan plasmarse en un sistema de lenguaje que, en su frustrado intento de coherencia y linealidad, de vez en cuando se ve obligado a mutilar lo inasible para lograr un “decir”. Como veremos, la forma de este bucle estará presente en algunas de las nociones y planteos del arsenal foucaultiano que intentamos husmear. A

la vez plano y elemento; objeto y agente; escenario y personaje; sujeción y subjetivación; sujeto.

Entre 1873 y 1874, el joven Nietzsche elabora una serie de cuatro ensayos en los que, de manera lúcida y decidida, emprende una crítica radical frente a lo que considera una decadencia cultural de la Alemania de entonces y por extensión, una crítica a la cultura moderna en general. Estos breves textos serán recogidos posteriormente y publicados en conjunto bajo el nombre de *Consideraciones Intempestivas*. En la segunda de tales consideraciones, escrita en 1874 y publicada en español con el título *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, el joven profesor de filología clásica levantaba su voz de incomodidad frente al excesivo historicismo que parecía inundar los círculos sociales de la Alemania de finales del siglo XIX. La más visible patología de la decadencia de su época se manifiesta, en su opinión, en un culto exacerbado al pasado. Exploremos los planteamientos que expone el joven filósofo, con el fin de perfilar la potencia metodológica y perspectivas de análisis que despliega esta mirada dentro del entramado de una ontología del presente, objeto de las notas del presente escrito.

En primer lugar, en la crítica a su época, Nietzsche se opone fundamentalmente a la propensión de considerar el pasado, la historia, como cierto destino perentorio y al presente como resultado inevitable de dicho decurso. “¡Imposible rebelarse contra ese pasado! ¡Imposible oponerse a la obra de los dioses!” (Nietzsche, 2002, p. 90). Desde esta óptica “el pasado es un peso que nos aplasta, un movimiento irresistible e ineluctable de los acontecimientos que exige de nosotros que nos pongamos de rodillas y adoremos el orden establecido” (Sánchez, 1989, p. 239).

Nietzsche reclama ante este culto generalizado de la historia –el cual identifica como una enfermedad cultural– cierta capacidad de olvido, un modo no-histórico de vivir y pensar el presente. El historicismo es una enfermedad derivada de la parálisis que parece invadir la atmósfera vital: es una enseñanza

que no estimula, una ciencia que inmoviliza y aún más — continúa en este mismo pasaje —, la historia se ha convertido en un artículo de lujo que refleja la superficialidad del conocimiento (Nietzsche, 2002, p. 18). De este modo, el hombre historiador es un coleccionista de datos y remembranzas que legitiman y respaldan el relato oficial del presente.

El olvido, entendido en estas coordenadas, es una manera de desatarse de la fuerza paralizante de la historia de los historiadores. Es necesario aprender a olvidar, desaprender el pasado divulgado y abismarse hacia él, para indagar el presente e intentar comprender lo que estamos siendo. En ello consiste la intempestividad reclamada por Nietzsche. Una intempestividad que vive en el presente y no atada al yugo de un pasado, con sus sentidos y significados impuestos a los individuos como un sino despiadado e implacable. Un pensamiento de carácter insubordinado, irreverente y blasfemo, que se caracteriza por su extemporaneidad pues se enfrenta a las verdades y valores generalizados de la sociedad con lo que, a su vez, como efecto rebote, se enfrenta a su propia época y en consecuencia a sí mismo.

La intempestividad del pensamiento combate así, la esterilidad de las certezas y la aparente impotencia de la acción humana frente a estas grandes verdades inconcusas y universales que ofrecen un presente inmodificable, producto de un decurso histórico inexorable. Ser siempre presente es el llamado como negativa rotunda frente a la ficción de un pasado único e irrefutable. Se trataría entonces, y esto intentaremos retomarlo hacia el final del escrito, de una filosofía asumida como utillaje para pensar problemas, problematizar el mundo, la realidad, el presente y por tanto, como ejercicio actual.

En suma, volviendo a los planteamientos nietzscheanos, objeto de este apartado, el historicismo erudito vive en el pasado. En él, el presente se relega para habitar el pasado con lo que de paso, se evade la existencia misma, la inquietud por la existencia. “Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se

desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia” (Nietzsche, 2002, p. 18). El historicismo ahoga la vida cuando se encierra en el pasado y se convierte en un coleccionista de sucesos. Cuando predomina la idolatría al pasado junto con su código de valores sobre la vitalidad del presente, la vida se asfixia, se inmoviliza, es momificada. El historicismo obliga a vivir en esa cadena de creencias y sucesos de un pasado que se proyecta hacia el porvenir.

Puede deducirse, en consecuencia, que el historiador erudito “no puede sino concebir el tiempo histórico como algo completamente “muerto”, esto es, separado de nosotros, definido en su estéril inmutabilidad” (Cano, 2000, p. 55). Pero lo que nos muestra el genealogista es que, muy al contrario de esta errada concepción, el pasado vive en el presente. “El hecho es algo viviente en la actualidad” (Cano, 2000, p. 55). Por esta razón, el sentido histórico ha de estar subordinado a la potencia creadora de lo no-histórico, de la intempestividad. Se hace necesario dar una mirada al pasado para hacer una historia del presente. Una ontología del presente para transformar los acontecimientos antiguos en historia presente.

En este sentido, un segundo elemento a resaltar es que esta vuelta al pasado intenta tomar distancia temporal para percibir de otra manera. Leer el hoy y lo que devenimos desde nuevas coordenadas. Problematizar el ahora para hacerlo objeto del pensamiento, hacerlo aparecer desde otros gestos, ropajes y ángulos y como efecto, dislocar nuestras formas de ser y conductas cotidianas. No es más que cuestionar el presente desde otras preguntas y problemas. Preguntar de otro modo. En definitiva, mirar desde las alturas tal como lo propone el joven Nietzsche en la primera de sus Consideraciones Intempestivas (Nietzsche, 1988).

¿Mirar desde las alturas? Bien, detengámonos un momento en esta idea. Nietzsche, que podemos llamar genealogista para nuestros propósitos, propone una “mirada desde las alturas” como metáfora para significar no una mirada desde la totalidad

cuanto una vuelta a la singularidad: “se trata de una mirada que rescataba aquello empequeñecido, desvalorizado por aquellos “grandes acontecimientos” y progresos con los que vibraba el mundo cultural alemán” (Cano, 2000, p. 74). Una mirada desde las alturas que permita tomar distancia sin perder la referencia, elevarse sin evadir la pregunta por el presente, explorar perspectivas y abrir las posibilidades de la mirada misma; todo ello para reivindicar lo olvidado, repasar lo superado, rescatar lo designado como inútil, anormal o excepcional; volver a mirar con otros ojos y relieves parajes descartados dentro de la “pintura” que intenta sustituir la infinita diversidad de paisajes, detalles, nichos y encuadres. Tal es el propósito de la genealogía en cuyo ejercicio se encuentra febril, la pregunta por el presente. Finalmente, emprender la lucha por el presente y los sentidos que lo constituyen y nos constituyen e intentar abrir nuevos horizontes y posibilidades:

¿Qué utilidad tiene, pues, una historia que no sirve para vivir? Una historia que, por el contrario, embota, obstaculiza, “destruye” la atmósfera vital. Entre otras cosas, para reforzar y legitimar el poder. La historia erudita del pasado es el medio perfecto por el que el Estado neutraliza la auténtica dimensión del pensamiento. Y cuando no es un servicio al Estado, el gremio de eruditos representa el prosaico elemento decorativo de una cultura “privada”, vitalmente enferma (Cano, 2000, p. 88).

Por ende, construir o ayudar a cimentar esta otra escala para posibilitar nuevos ángulos de análisis es la tarea de la genealogía lo que la acerca, como veremos a continuación, a los propósitos de una ontología del presente con una notable variante, a saber, la centralidad del sujeto en la constitución de sí.

Así, la ontología del presente foucaultiana de raíz nietzscheana consiste “no en ser capaz de ver algo nuevo sino en ver lo viejo y conocido hasta la saciedad por todos como nuevo” (Cano, 2000, p. 36). En ello consiste el ejercicio problematizador y es, a su vez, la tarea que comparte con la

genealogía. Se trata pues de una mirada a lo “viejo” para hallar allí lo “nuevo”. Ver lo viejo como algo nuevo rompiendo con las miradas deterministas, continuistas, teleológicas y lineales sustentadas en una pretendida causalidad y necesidad entre unos eventos y otros.

Ahora bien, Nietzsche es claro en afirmar que tanto lo histórico como lo a-histórico son necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y las culturas (Nietzsche, 2002, p. 22). La enfermedad cultural aparece cuando el peso del pasado confina la posibilidad creadora del presente. En ese momento se mina la potencialidad de la “fuerza plástica del hombre” (Nietzsche, 2002, p. 22), de crearse a sí mismo, de dar forma a su existencia. Niega la plasticidad del sujeto y de su acción. Plasticidad, nuevamente, en ese doble juego bucleano, de “fuerza plástica” en tanto acción creadora, irruptora por un lado y por otro, en su condición de plasticidad referida a la propiedad de ser maleable (maleabilidad); es decir, susceptible de ser afectado, de-formado, moldeado. La acción del sujeto sobre sí mismo, en el enfrentamiento consigo mismo, que implica la lucha con y por el presente, implica tanto la acción del sujeto como fuerza plástica, como la susceptibilidad de ser alterado en dicha acción. La plasticidad es condición sine qua non para la afirmación de la fuerza plástica. La vuelta foucaultiana, adelantándonos un poco, tendrá que ver precisamente, con esta doble condición por cuanto la acción del sujeto se dirige hacia sí mismo. La inquietud por la actualidad, por “lo que somos”, parece haber cambiado de estrategia para ubicarse en el campo del “sí mismo” y no en las afueras de éste, en sus exterioridades. Las fuerzas exteriores, podemos enfatizar, tienen efecto y lugar de acción en el terreno del sujeto y es hacia allí, precisamente, hacia donde se redirigen la analítica y la lucha. Este será, entonces, el elemento emergente en el acento ético y político de la ontología del presente.

A este tenor, aquello que se está emplazando en la posibilidad creadora de la intempestividad es, en definitiva, la lucha por el

presente. El hombre de acción, el hombre crítico y no-histórico. El hombre (el pensamiento) intempestivo, dirige su mirada hacia atrás para interrumpir el paso “inexorable” de la historia y vislumbrar nuevos horizontes, nuevas direcciones, nuevos sentidos, en definitiva, nuevas formas de ser. Crear sentidos insumisos, alternos, es parte de la lucha por el presente. “Huye de la resignación y utiliza la historia como remedio contra ella.” (Nietzsche, 2002, p. 29). En otras palabras, utiliza la historia para enfrentarse a ella. Utiliza el relato que se presenta como única historia, como única posibilidad para mostrar su contingencia, su arbitrariedad y su carácter convencional. “Se trata de hacer de la historia una contramemoria, -y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo-”. (Foucault, 2004, p. 63). Sólo así será posible crear un nuevo presente.

Vértice kantiano: crítica del presente

Ahora bien, en esta misma dirección, la verdad no es algo que se impone desde afuera, de manera exógena. La verdad atraviesa fundamentalmente la existencia y la prefigura. Habita los modos de existir. Esto es algo que el mismo Foucault nos ha ayudado a dimensionar. En su curso del 1982, por ejemplo, le oímos decir:

Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso que es tal que el ser al cual se accede será al mismo tiempo, y de rebote, el agente de transformación de quien tiene acceso a él. [...] Mientras que es muy evidente que el conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como el acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos. En este caso, entonces, para decirlo de algún modo, la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad. Trato de situar allí la enorme transformación que creo es de todas maneras esencial para comprender qué es la filosofía, qué es la verdad y qué son las relaciones del sujeto con la verdad, enorme

transformación que intento estudiar, este año, según el eje de “filosofía y espiritualidad”, dejando de lado el problema del “conocimiento del objeto. (Foucault, 2009, p.191)

La verdad no permanece ajena, pues su potencia modeladora y su constitución misma como verdad, se derivan de esta convivencia con la existencia. Es así que se hace experiencia. Y es en este punto en el que la noción de crítica en el sentido que le imprime Kant, será muy útil para la nueva agenda foucaultiana de acento ético. Es el momento de explorar la lectura foucaultiana en su acercamiento al filósofo de Königsberg y sus reconfiguraciones en el diálogo con Nietzsche.

Foucault encuentra en el famoso texto kantiano ¿Qué es la Ilustración? publicado en 1784, la aparición de una inédita preocupación por el presente, por el hoy, por la actualidad. Una preocupación novedosa en los textos kantianos y que trazará, desde la perspectiva foucaultiana, una agenda nueva al ejercicio filosófico de la cual parece hacer parte el mismo Nietzsche. “¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (Foucault, 2010, p. 29). Las formas de subjetivación, otra forma de ver la cuestión, tienen lugar en un aquí y en un ahora y podría añadir, con un “nosotros”; por tanto, la pregunta referida al presente desde esta perspectiva foucault-kantiana, está orientada desde esta inquietud por “la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí” (Foucault, 2010, p. 29); por las tecnologías mediante las cuales el individuo actúa sobre sí para constituirse como sujeto.

De esta manera, en el texto kantiano, afirma Foucault, se ve surgir la “cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él” (2010, p. 30). Es la dinámica de interrogar el presente, ya no desde cuestiones epistemológicas o teleológicas, sino desde preocupaciones ético-estéticas frente a la existencia. “¿Qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a

este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?" (Foucault, 1995, p. 12).

En efecto, el filósofo interroga la misma filosofía y por tanto, su mismo actuar dentro del proceso de constitución de sí. Así las cosas, la filosofía se hace acontecimiento en esta manera de interrogar-se pues en la pregunta por el sentido, valor y singularidad filosófica de la actualidad tiene que hallar su propio sentido y singularidad. El eje de la pregunta filosófica, entonces, no consiste en preocuparse por la pertenencia a una escuela o sistema teórico sino en cuestionar su pertenencia a un presente, a un "nosotros". La filosofía, es decir, el filósofo mismo, se reconoce expresión del presente fuera del cual, no tiene posibilidad. Situación que "afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese nosotros" (Foucault, 2010, p. 31). La pregunta filosófica indaga por el sentido filosófico del presente desde el que se formula; lo cual conduce al filósofo a preguntarse por el sentido de su actuar entendido -dicho actuar- como "superficie de aparición de una actualidad" (Foucault, 2010, p. 31). Con todo, es la pregunta por el sentido filosófico del presente entrelazada con la pregunta por la "actualidad" de su ejercicio filosófico.

Avancemos un poco más en esta línea para dimensionar la lectura foucaultiana de Kant en sus últimas reflexiones. Kant, afirma Foucault, funda las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se dividió la filosofía moderna (Foucault, 1994a, p. 687). Una de ellas, se ha preocupado, desde el siglo XIX, por las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero. En sus tres críticas, pero principalmente, en la *Crítica de la Razón Pura* (publicada en 1781 y corregida en una segunda edición de 1787), Kant logra cimentar las bases de esta corriente de la filosofía moderna, correspondiente a la filosofía analítica anglosajona, la cual se concentra en una analítica de la verdad. Como es sabido, Foucault se resiste a inscribirse en esta tradición. La otra gran

cuestión que congrega la segunda tradición filosófica moderna en la interpretación foucaultiana, responde a la ya mencionada pregunta por la actualidad, la pregunta por el sentido filosófico del presente. “Es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?, ¿cuál es el campo actual de las experiencias posibles?” (Foucault, 2010, p. 39). Esta otra forma de interrogación crítica surge, precisamente, con el tipo de interrogantes que inaugura el breve texto kantiano sobre la Ilustración y que el filósofo francés identifica con una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. El mismo Foucault, tal como lo reconoce en la entrada “Foucault” del *Dictionnaire des philosophes* de Huisman, bajo el seudónimo de Maurice Florence, se sentirá más cercano a este segundo modo de preguntar y con ello, reflejará en su itinerario investigativo, cierta afinidad con esta crítica kantiana del presente (1994b, p. 631).

Pero ¿cómo entender esta crítica? Allí Foucault, nuevamente, nos arroja algunas pistas en la primera sesión del curso de 1983 en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros*. Si bien la crítica consignada y sustentada en las tres grandes críticas consideradas por la academia como las obras fundamentales del filósofo alemán, se orienta a aclarar los límites de la razón, en estas reflexiones que se encuentran dentro de los denominados textos menores parece darse un giro hacia otro tipo de inquietudes. Giro que dirigirá a la crítica hacia nuevos roles y horizontes inquisitivos. Allí la crítica, en el movimiento que propicia la ontología del presente, se conjuga con la *Aufklärung* y desborda la analítica de la verdad para insertarse en la pregunta por los modos de constitución del presente. Se trata de una vuelta al sujeto y a los procesos de subjetivación en el entramado de la actualidad:

Y entonces podrán ver cómo van a completarse, atraerse y hacerse mutuamente necesarios la empresa crítica y el proceso de la *Aufklärung*. En efecto, ¿qué es la Crítica de la razón pura si no lo que nos enseña a dar a nuestro *Verstand* (a nuestro

entendimiento) el uso que es legítimo, es decir: dentro mismo de los límites de nuestra razón? (Foucault, 2010, p. 47).

Ahora bien, no basta con identificar los límites del entendimiento en una analítica de la razón, es necesario, además, dentro de ese llamado al *sapere aude*, a ese atreverse a pensar por sí mismo que se precisa para salir de la minoría de edad proclamada por la “era de la Ilustración”, hacer un uso autónomo del entendimiento sin resguardarse o abrigarse irreflexivamente en la opinión de otros, en el criterio de otros y en las formas de vida de otros. En otras palabras, hacer uso autónomo del entendimiento dentro de los límites legítimos de la razón. No hacerlo, exceder tales límites de manera precipitada, conduce inevitablemente a un estado de minoría de edad debido a la irremediable necesidad de tener que depender de una autoridad distinta cuando se sobrepasan los límites de las facultades del propio entendimiento. Ese desfase obligará al sujeto a conducirse bajo la tutela de otro, ante la ceguera e ignorancia propia en el inédito terreno que se ha abierto. En esas condiciones será imposible servirse del propio entendimiento:

Desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la Crítica, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos. De ese modo se designan, creo, al menos de manera velada, la reflexión crítica y el análisis de la *Aufklärung* o, mejor, la inserción de la crítica en el proceso histórico de la *Aufklärung*” (Foucault, 2010, p. 47).

Conocer los propios límites y dentro de ellos, actuar con legitimidad y autonomía, son los dos principios kantianos que orientan el recto uso de la razón para salir de la minoría de edad de la cual el propio hombre es responsable. En la conjugación de estas dos vertientes se vincula la crítica de corte kantiano con una ontología del presente, o, si se prefiere, una ontología de nosotros mismos que Foucault formula como objeto de sus últimas investigaciones y, en sintonía con ello, del ejercicio filosófico. La pregunta foucaultiana por la actualidad se nutre

del ejercicio crítico kantiano en el sentido de bordear los límites, para luego, en una vuelta a la intempestividad nietzscheana, franquearlos y posibilitar aquel pensar de otro modo e interrogar de otras formas. Volveremos a ello más adelante. Por ahora, me interesa resaltar que esta pregunta por los límites –vertiente crítica– que acompaña la pregunta por el presente –vertiente de la *Aufklärung*–, es una pregunta por las formas de subjetivación, por las formas en que los individuos se constituyen en sujetos para sí mismos y para los otros en su trasegar hacia una mayoría de edad.

Como ha de notarse, es una pregunta ética más que epistemológica, por cuanto se enfoca en la relación del sujeto de sí consigo en el proceso de constitución, afirmación y modulación de sí mismo por sí mismo en relación con los otros. La autonomía, la búsqueda de la autonomía, sería pues, retomando algunas nociones trabajadas por Foucault y Hadot, un ejercicio de cultivo de sí en tanto práctica ascética de sí sobre sí. “Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, a mi juicio [afirma Foucault], dos operaciones que están ligadas” (Foucault, 2010b, p. 48) y que marcarán la ruta de las investigaciones de cariz ético, emprendidas por el filósofo francés en el último tramo de su trabajo.

Veamos el asunto desde otro ángulo. Tanto la minoría de edad como la salida de ella que se procura, son producto de la relación con nosotros mismos. La una, el permanecer en la minoría de edad, es resultado de la pereza y la cobardía; la otra, el paso a la mayoría de edad, es efecto del coraje, del atreverse a pensar por sí mismo dentro de los límites de la propia razón. La autonomía kantiana es, en consecuencia, producto de la voluntad que requiere un trabajo sobre sí mismo, un atreverse y arrojar, que nadie más podría realizar por nosotros; de lo contrario, tal como ha sido anotado unas líneas atrás, se corre el riesgo de caer nuevamente en otras formas de minoría de edad remplazando el yugo de unas “autoridades” por otras. En definitiva, la permanencia o salida de aquella minoría de edad

es un asunto de relación con nosotros mismos, de prácticas de sí sobre sí.

Ahora bien, es necesario aclarar que en este tránsito hacia la mayoría de edad es muy importante y necesario, el acompañamiento de los otros. Se trasluce allí la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros que Foucault ha venido estableciendo desde sus anteriores cursos y que lo ha conducido hasta el estudio de los griegos. Así como no es posible gobernar a otros sin primero gobernarse a sí mismo, de igual manera, es imposible gobernar sin ser gobernado. En otros términos, el gobierno de sí requiere iniciar por un dejarse gobernar; este es el caso, por ejemplo, del discípulo o aprendiz; de hecho, el gobierno de sí solamente es posible a través del gobierno de los otros pues lo contrario conduciría a relaciones tiránicas, solipsistas y en extremo egoístas. La autonomía reside en “servirnos de nuestra propia razón y nuestra moral” (Foucault, 2010, p. 48) y no en desligarse o desentenderse de los límites que plantean las múltiples formas de relaciones con los otros, con lo otro y con nosotros mismos.

La crítica, entonces, permite identificar los límites del conocimiento en el tiempo presente. “Conocer el conocimiento” (Foucault, 1995, p. 9) atravesado por la temporalidad de la actualidad. Los límites del pensamiento y lo que es dado pensar hoy. Pero en esta incursión de la crítica en el terreno de la ontología del presente, la identificación de tales límites asume una doble tarea o actitud. Por un lado, es necesario rastrear tales límites para reconocer las posibilidades del pensar por sí mismo y actuar dentro de ellas. Esta forma que asume la noción de límite en la perspectiva ética foucaultiana, sintetizada en la ontología del presente, articula, de acuerdo a Álvarez Yágüez (2015), un carácter negativo en el sentido de “aquello que la razón no debiera rebasar”. Allí, se esboza una clara cercanía a la vertiente kantiana. “La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos,

con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites” (Foucault, 1995, p. 9). Desde esta perspectiva, insiste Foucault, el verdadero coraje de saber por sí mismo demandado por la *Aufklärung*, estriba en reconocer estos límites. De otra parte, situar, bordear, localizar tales límites adquiere, simultáneamente, un carácter positivo, creador pero a la vez, perturbador y dinamizador de raigambre nietzscheana. Estremece los cimientos. La crítica en este sentido y en consonancia con la ontología del presente, señala lo normalizado y naturalizado para minarlo, transgredirlo y crear las posibilidades para otras formas de ser.

Algunas pistas al respecto encontramos en la ya citada conferencia ofrecida por Foucault ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978 por invitación de Henri Gounhier, bajo el título *¿Qué es la crítica?:*

pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. (Foucault, 1995, p. 8).

Es clara hasta aquí, en consecuencia, la vinculación de la crítica del presente con la intempestividad acusada por Nietzsche desde sus obras de juventud. La función de la crítica consistirá en la desujeción de lo que el mismo Foucault denomina, la política de la verdad (Foucault, 1995, p. 8). Desarraigarse de ella en el sentido del “olvido” proclamado por Nietzsche en la segunda de sus *Intempestivas*. Reconocer los límites de tales verdades, pero también su historicidad, su contingencia histórica, para lograr el “a-historicismo” reclamado por el joven filósofo. Podría, entonces, plantearse ante esta doble significación en el juego de los límites, cierto carácter nietzscheano-kantiano en la asunción de la crítica dentro de la ontología del presente foucaultiana.

Un nuevo eje: la experiencia

Continuando con el interés de trazar algunas otras conexiones, lo fundamental en este giro, es el hecho de centrar el estudio en los modos como el sujeto llega a reconocerse como tal. Nietzsche, en el prólogo de su autobiografía escrita en 1888, destaca que “toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo” (2005, p. 19). Lo que está en juego, por tanto, es una confrontación permanente consigo mismo. El escenario no es otro que el plano de la existencia, o si se prefiere, el de la subjetividad. Más que un asunto epistemológico, es ante todo, un ejercicio sobre sí mismo”.

El sujeto, ha enfatizado Foucault, se construye en un doble movimiento. Uno, de sujeción en tanto sujeto sujetado y el otro, de subjetivación entendido como productor de sí. El asunto estará en lograr equilibrio entre ambas fuerzas. Tal como me lo han hecho comprender algunas conversaciones con Silvio Gallo, allí se engrana el movimiento desde una analítica del poder a una analítica del sujeto y por supuesto, el distanciamiento rotundo de la tradición cartesiana. Ni un exceso en las formas de sujeción pues resultarían en ejercicios de dominación y sometimiento. Ni una exclusividad de los procesos de subjetivación, pues tal posibilidad recaería en formas solipsistas, individualistas y despóticas además de ingenuas. Esta tensión siempre presente, envuelve y da sentido a las indagaciones foucaultianas con respecto al gobierno de sí y el gobierno de los otros. Con ello se distancia radicalmente del “yo” cartesiano universal, autoconstituyente y metafísico para deambular por la polimorfa experiencia y sus devaneos. Experiencia que se hace tal en los huesos del sujeto, pero que a la vez, se hace sendero por el que transita en su constitución. Atmósfera que habita y que ofrece los medios para hilar el curso del transitar y el hacer-se. Plano de posibilidades y posibilidad actualizada. Quizás, retomando la distinción spinoziana, un juego continuo entre *potentia* y

potestas. Un reconocimiento de los límites de la acción posible como lo muestra la crítica kantiana, en asocio con la acción intempestiva nietzscheana que trasgrede las fronteras y forja horizontes im-pensados bajo la fuerza de la pregunta. Un allanar el plano de lo posible, para construir otros “posibles”. Un mirar desde las alturas, desde el distanciamiento de la historia y su tramas, para lograr el “a-historicismo” reclamado por el joven Nietzsche. Este es, en mi opinión, el potente escenario que atiza la ontología del presente. Presente, actualidad que se juega en la existencia, en el terreno del sujeto, en el campo de posibilidades de la experiencia.

Permítanme enfatizarlo de nuevo, no se trata, desde esta perspectiva, de analizar prácticas discursivas en la formación de los saberes, ni de analizar las relaciones de poder y sus tecnologías. En este nuevo horizonte de interpelación que abre Foucault en su trabajo, la “experiencia” funcionará como grilla de inteligibilidad que pondrá en el centro del análisis al sujeto y las formas de reconocerse como tal, como sujeto. Reconocimiento que es un proceso continuo de actualización y de modulación de la propia subjetividad, creencias, conductas y proyecciones. Es decir, un reconocimiento que afectará, como en el Edipo de Sófocles, el curso de su destino, de su existencia y que se reafirmará permanentemente dentro de la red de relaciones de verdad que atraviesan la cotidianidad. Se propone, afirma Foucault, dentro de la genealogía de la ética que proyecta desde la perspectiva de la experiencia,

analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, a descubrirse, a recocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído (Foucault, 2003, p. 9).

Reconocerse a sí mismos en la verdad de su ser. Reconocer la verdad que entraña su carne y circunscribe su existencia. Descubrir la verdad que es como sujeto. Una verdad que se

hace verdad en los rumbos de la subjetivación y que a la vez, le da forma, sentido, significado a dicha subjetividad. La hace palabra audible. Signo visible. Imagen. Operación que, en otro lugar, Foucault denomina: “experiencia de sí mismo”. Así pues, el problema que siempre ha inquietado a Foucault en todos sus trabajos, una historia de la verdad; ahora centra su atención en los juegos de verdad a través de los cuales el sujeto se reconoce a sí mismo y se constituye históricamente como experiencia. No es que la verdad sea el mismo sujeto, pues el sujeto es uno de los efectos de ella, pero si es allí, en el sujeto concreto, singular, de carne y hueso, enfrentado a su existencia, donde se cristaliza, se actualiza, actúa con toda su fuerza, se sostiene y posterga; se hace verdad.

Presenciamos entonces, un nuevo giro con respecto a la tradición moderna cartesiana. La experiencia, desde esta perspectiva, no pasa por el sujeto, por un “yo” para hacerse experiencia; por el contrario, es el sujeto quien enfrenta las tramas de la experiencia para “hacer” y “hacer-se” sujeto, un “sí mismo”. Más que la experiencia del sujeto de carácter fenomenológico, será más acertado indagar las formas como el sujeto se hace experiencia, “experiencia de sí mismo”. Las formas como el campo de experiencia posible constituye determinados tipos de sujetos desde la relaciones con la verdad, con los sistemas normativos y consigo mismo en una pragmática de sí. Por esta razón, lo que interesará a Foucault serán los focos de experiencia y no un sujeto objetivo, trascendental, absoluto.

Hay otra nota algo enigmática pero que valdría la pena revisar por los aportes que nos puede brindar en la comprensión de la noción de experiencia y su funcionamiento en el entramado metodológico o si se quiere, para emplear términos más enfáticos, como grilla de inteligibilidad. La experiencia como “poderse y deberse ser pensado” (Foucault, 2003, p. 10). Experiencia entendida como posibilidad para ser pensado; como espectro que posibilita el pensamiento pero también, senda precisa para hacerse sujeto. La experiencia, entonces, se asocia o requiere

para ser tal: un acto de pensamiento, un reconocerse aletúrgico. Allí, un enorme interrogante frente a la compleja noción de pensamiento en curso. Pues parece ser que en este contexto el pensamiento se emplea como geografía, lienzo, trama, a partir del cual es posible declararse dentro de un orden de verdad y circunscribir a ella la existencia misma. Condición de posibilidad, marco de constitución, matriz de sentido. Algo muy diferente, al menos a primera vista, de la concepción de pensar extraída de Nietzsche, en la cual pensar, como ejercicio, se hace interpelante, detonador, subvierte el orden, es imprudente, desobediente, enfermo, insano. Lo que si es cierto, es que a través de esta acción de pensamiento, en este cruce entre el “poderse” y el “deberse”, el sujeto sigue siendo responsable y, hasta cierto punto, rector de su existencia, pues es a partir de ese reconocimiento de sí mismo, que le es posible modular su existencia a través de una serie de ejercicios sobre sí mismo.

Ensayo y extravíos finales

En fin, volviendo a este ejercicio del pensamiento y trayendo a colación la inquietud nodal referida a las resonancias de estos reacomodamientos en las investigaciones y preocupaciones foucaultianas, afirma Foucault, dentro del balance de su trabajo que realiza en la introducción del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* luego de varios años de pausa, que la empresa investigativa que vale la pena es aquella conducida por la curiosidad que “permite alejarse de uno mismo”. Extrañarse y extraviarse como sujeto que conoce. Alejarse de lo ya conocido para conocer de otro modo. Distanciarse de lo resuelto y replicado para preguntar desde otros horizontes, con interrogantes nuevos, extraños. Observar desde otros lugares y con herramientas nuevas que permiten intervenciones distintas sobre los objetos de trabajo. Operación ésta que posibilita descubrir cualidades y ensamblajes distintos. Se trata así, conectando con el doble juego del concepto de “límite”

ampliado en un apartado anterior, de explorar los límites para, en un doble movimiento, reconocer de una parte, la fragilidad y provisionalidad de tales linderos y de otra, saberse fijando la mirada allende en el horizonte como primer momento de la ampliación de las fronteras.

De esta manera, el cambio de perspectiva, el cambio en la manera de preguntar no sólo implica una afectación en el entramado metodológico o en los instrumentos conceptuales; implica, sobre todo, una afectación del sujeto que conoce. Con la alteración de las preguntas que formula también se “altera” a sí mismo en cuanto sujeto. En la investigación, en el acto de preguntar, ocurre un efecto de modulación de la subjetividad. Esta es la investigación, insiste Foucault, “que vale la pena practicar con cierta obstinación” (Foucault, 2003, p. 12). No la que se dirige a acomodar los descubrimientos a lo ya aceptado como verdadero. Tampoco la que tiene como finalidad corroborar teorías, contribuir a la tarea –urgente para algunos– de acumular conocimientos y verdades o plegar las preguntas a las preguntas validadas como pertinentes, adecuadas, correctas. La investigación que vale la pena emprender es aquella que en coincidencia con el acto de pensar, interpela las verdades difundidas y permite alejarse de sí mismo, de lo difundido como verdadero y establecido como normal o correcto. Un pensar que conduce a extraviarse, subvertir las fronteras, explorar tierras inhóspitas. Es así, un pensar que afecta la existencia pues se trata de una confrontación permanente, valiente y sin ambages con la propia existencia. Enfrentamiento descarnado consigo mismo como acto de volver la atención sobre sí, como ejercicio de sí sobre sí, y cuya resultante seguramente, serán nuevas formas de ser y de preguntar. Un ejercicio siempre inacabado, como la misma existencia que resulta de dicho ejercicio.

El mismo acto de investigar se asume como experiencia, con su juego de verdades, relaciones de poder y formas de asumirse como sujeto. Y si empleamos el mismo cariz para comprender la filosofía y la investigación, encontraremos que en cuanto acto de pensar son, en sí mismas, experiencia. Experienciación que

modula el sujeto conduciéndolo a reconocerse de cierta manera y actuar sobre sí mismo.

Dentro de la perspectiva de la ontología del presente a la que nos hemos intentado acercar en este ejercicio, se aprecia entonces, un triple desplazamiento. La preocupación por el saber transita a la pregunta por la verdad. ¿Qué es esa verdad que nos gobierna y que nos hace ser lo que somos? ¿Qué es esa verdad, esos juegos de verdad, que en un extraño malabar, nos lleva a reconocernos en ella y a actuar en coherencia con tal reconocimiento? ¿Cómo opera esa poderosa verdad en las maneras como hemos llegado a ser lo que somos? ¿Cuál es esa verdad y cómo opera? ¿Qué relación o relaciones es posible establecer con ella? Un segundo desplazamiento, esta vez, en el ámbito de las relaciones de poder. El gobierno será ahora la preocupación fundamental desde esta perspectiva, en una tentativa de reformular o construir un nuevo lugar para analizar las relaciones de poder y las maneras como opera. En este sentido, Foucault opta por la noción de gobierno en lugar de la de poder. Así, la analítica del poder trazada en términos del modelo bélico, de lucha y represión, transita hacia la comprensión de las formas de gobierno en el entrecruzamiento entre gobierno de sí y gobierno de los otros. Una noción de gobierno en la que serán fundamentales las prácticas de autorregulación y el ejercicio mismo de la voluntad. La voluntad realza su lugar y opera como instancia definitoria en la constitución de los sujetos y el seguimiento de los códigos y sistemas normalizadores. Serán entonces otras las estrategias a examinar y por tanto, otros los interrogantes a formular; otras las aristas a examinar; otras las formas de preguntar.

Y finalmente, las formas de asumirse como sujeto. Allí está la preponderancia de la inquietud ética. Es claro que no se desliga de las demás preocupaciones, pero la mirada hacia las formas como el sujeto llega a constituirse como tal, asume el timón. El cambio en el norte, el cambio en el punto de mira, implica no sólo un cambio de mirada sino incluso, un cambio

de rumbo dentro de nuevos parajes y geografías. El cambio de énfasis en la investigación en el sentido de resituar la mirada en el sujeto, no es sólo un asunto nominal y mucho menos superficial. Implica de hecho, un cambio en el utillaje necesario para las indagaciones iniciadas. Aunque se trata de eso, de un recentramiento en uno de los elementos y preocupaciones siempre presentes, implica, desde luego, nuevas maneras de preguntar y por tanto, nuevas maneras de investigar, de estudiar, de observar, abordar, taladrar, entrañar y comprender. Una nueva caja de herramientas deriva, entonces, en una perspectiva de trabajo distinta. En síntesis, tres tránsitos y un sólo vértice en tanto escenario de convergencia y posibilidad: la experiencia.

La vuelta al texto de juventud de Nietzsche y al breve opúsculo kantiano, han tenido por objeto el ayudarnos en esta tarea de intentar entender la ontología del presente, en su doble dimensión de comprensión y transgresión. Ambos autores comparten en sus textos la preocupación por la actualidad, su actualidad, su época, ellos mismos como parte de dicha época. Y con sus trabajos e inquietudes, trazan la tarea de diagnosticar el presente con el firme propósito de intervenir en él. Y con dicha acción, como efecto rebote, resulta un actuar sobre sí mismo. Este es el carácter que prevén para la filosofía y que Foucault presenta para el ejercicio investigativo que bien podría señalarse bajo la nominación de una ontología del presente de carácter nietzscheano-kantiano. La pregunta por la actualidad, en estos términos, no tiene como finalidad reafirmar los órdenes establecidos, los principios normalizados sino, por el contrario, el incomodar, el alterar, el problematizar y con ello, crear. Crearse, en el juego que hemos venido circundando.

Una última nota, a propósito del título inicial dado a este texto, que no ha tenido otra intención que el provocar. Creo, después de estos devaneos, que Foucault nunca salió del taller al que el título provisional –como provisional es el “ensayo” aquí emprendido– quiere hacer regresar. Podríamos decir,

incluso, que en realidad, él mismo –el investigador y pensador– es el taller. Siempre actuante en sí mismo. Siempre enfrentando nuevos problemas. Sus problemas, que de una u otra forma siempre se ataron a sus preocupaciones existenciales. Aún mejor, la empresa emprendida y reiniciada con frecuencia es, en últimas, su propia esfera existencial. Al bajarse el telón, al final del local, encontramos que la obra es la existencia pero extrañamente, en un paradójico juego, ella misma es el lugar de trabajo. Escenario y obra. Como un cincel forjándose a sí mismo.

Referencias

- Álvarez, J. (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 11-75.
- Cano, G. (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. (1994a). Qu'est-ce que les Lumières?. En: *Dits et écrits*, (679-688). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Foucault. En: *Dits et écrits*, (631-636). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. En: *Revista Daimon*, 11, 5-25.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. Del uso de los placeres*. Tomo II. Traducido por Martí Soler. México: Siglo XXI.
- Foucault M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia* (5ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2009). *Hermenéutica del sujeto*. Traducido por: Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. Traducido por Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1988). *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor y Fragmentos póstumos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2002). *De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. En Consideraciones Intempestivas 1873 - 1876*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.

Nietzsche, F. (2005a). *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2005b). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

II

Claves de lectura y precauciones metodológicas

Perspectivas metodológicas en el “último” Foucault. Nuevos horizontes, nuevos problemas^{1*}

Óscar Orlando Espinel Bernal^{2**}

Óscar Pulido Cortés^{3***}

Foucault se ha convertido en la actualidad en una de las referencias más importantes para las ciencias humanas, sociales y filosóficas en el mundo contemporáneo. Sus análisis han interpelado y trastocado los grandes sistemas teóricos y desde allí, ha alimentado importantes debates y perspectivas de estudio al interior de los distintos campos de saber cómo la sociología, la historia, los estudios culturales, los estudios de género y la educación. Este último es el escenario en el que se concentran las elaboraciones que han venido configurando el ejercicio investigativo desde la apropiación de las herramientas metodológicas esculpidas por el pensador francés en el desarrollo de sus estudios.

^{1*} Texto que presenta los resultados del componente metodológico del proyecto *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía* financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC con código SGI 1949.

^{2**} Magister en educación. Profesor del Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Correo electrónico: oscar.espinel@yahoo.com.

^{3***} Doctor en Ciencias de la Educación. Profesor de la Escuela de Filosofía en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico oscar.pulido@uptc.edu.co.

En Colombia, este conjunto de herramientas foucaultianas, sobre todo en sus dos primeros momentos de estudio, ha sido utilizado con gran fuerza, por el grupo de Historia de la Prácticas Pedagógicas en Colombia. De hecho, el planteamiento de trabajar el “último Foucault” genera en las líneas de investigación en Colombia y América Latina un punto de quiebre, ya que los estudios se han centrado en el saber y en el poder o, si se prefiere, en lo que la literatura especializada denomina como arqueología y genealogía. En realidad, son pocos los estudios que hablan sobre la potencia del último Foucault para pensar los procesos educativos, aunque, recientemente, su número y concurrencia venga aumentando progresivamente. Es así que se hace necesario realizar un rastreo teórico-conceptual y documental de los cursos realizados por Foucault en el Collège de France entre 1979 y 1984. El análisis detenido en torno a los aspectos metodológicos y las posibles herramientas de análisis desplegadas en y por los cursos de este último periodo, a saber, *Del gobierno de los vivos* (2013), *Subjetividad y Verdad* (2014), *Hermenéutica del Sujeto* (2006), *El Gobierno de sí y de los Otros* (2008) y *El Coraje de la Verdad* (2009), los tomos de *Historia de la sexualidad II* (2003) y de *Historia de la sexualidad III* (2004), así como sus escritos, conferencias, entrevistas, prólogos de libros (conocidos por su recopilación en francés como *Dits et Écrits*) de esta época, permitirá no sólo hallar nuevas pistas e instrumentos para el desarrollo de futuros análisis y perspectivas de investigación, sino que permitirá comprender de manera más profunda y productiva este nuevo desplazamiento en el trabajo de Foucault. En todas estas intervenciones y escritos, Foucault aporta, ensaya y propone una manera metodológica diferente de tratar los distintos problemas con acento en el sujeto, la ética y la experiencia. Lo cual, como lo hemos planteado, resulta en una pista novedosa de análisis para comprender sus trabajos y emprender nuevas indagaciones desde nuevos horizontes.

Los textos que aquí se presentan derivados del proyecto colectivo *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault:*

perspectivas para la educación y la pedagogía, constituye un aporte sobre un Foucault propositivo, diferente al conocido sobre todo en la *Arqueología del Saber y Vigilar y Castigar*. Una propuesta situada más desde el orden de la afirmación, de la constitución de sí y de la estética de la existencia. Un Foucault más ético, si por ética entendemos la acción de sí sobre sí, y un Foucault más político, si por política entendemos el juego de tácticas y estrategias para modular la acción sobre sí y la de los otros. Un Foucault que rescata la fuerza de la voluntad y allana nuevos horizontes para la acción, el ejercicio de sí sobre sí y las prácticas de libertad.

En consecuencia, los análisis aquí expuestos y las indagaciones que nutren los distintos apartados de este libro, horadan en un lugar medular dentro de los estudios foucaultianos en educación. Por una parte, insiste en el abordaje de los problemas educativos, éticos y políticos desde la perspectiva filosófica. Un terreno desde el que la investigación en educación y pedagogía se ha venido beneficiando y encontrando nuevos instrumentos, conceptos e inquietudes. Y, por otra parte, contribuye, desde la profundización de nociones como cuidado de sí, *parrhesía* y estética de la existencia (solo por nombras algunas), a las reflexiones en torno a la enseñanza de la filosofía, la relación entre filosofía e infancia y la apertura de nuevos retos e interrogantes para la investigación pedagógica y educativa.

El “último Foucault”. Un campo de estudio

Como se ha mencionado, los estudios sobre Foucault, paulatinamente, han logrado un posicionamiento en el campo no solo de la filosofía, sino de las ciencias humanas y sociales en general. Los efectos que ha producido su pensamiento se expresan en diversos estudios, interpretaciones, aplicaciones teóricas y metodológicas e incluso, han servido de inspiración para diferentes grupos de reivindicación social y política.

Estos estudios inicialmente se ubicaron en las problemáticas referentes a las ciencias sociales (luego de la publicación de *Las palabras y la cosas* en 1968), el antihumanismo radical y por su supuesto, el poder (especialmente con la publicación de *Vigilar y Castigar* en 1976). Como resultante, se fue consolidando un campo de estudios “foucaultiano” que privilegió las relaciones saber-poder, los dispositivos, la anormalidad y para el caso de la educación, la posibilidad de utilizar estas categorías en los procesos históricos de escolarización y constitución de la escuela — en especial la pública — y el sistema educativo en su conjunto. Con la publicación de los últimos cursos de Foucault en el Collège de France, los estudios foucaultianos presentan un giro teórico y metodológico muy significativo, pues de los énfasis amarrados al poder como lucha de fuerzas aparece la biopolítica y la gubernamentalidad como grillas de análisis que transforman y ubican este análisis en términos de gobierno de sí, de los otros y de lo otro. Este viraje metodológico propicia la problematización sobre la constitución de los sujetos en perspectivas de prácticas éticas y de libertad. Preocupación que acompañó a Foucault en sus búsquedas investigativas y personales.⁴ Esta última etapa intelectual conocida como “último Foucault” ha ido tomando fuerza en los análisis contemporáneos y son varios los estudios que han profundizado al respecto. A continuación, un rápido recorrido por algunos de estos trabajos con el fin de situar el ejercicio escritural que compone estas páginas.

En el trabajo titulado *El último Foucault y su moral*, Veyne (1987) manifiesta que Foucault, en la última etapa de su obra, demuestra una fascinación por toda la cultura grecolatina. Admiración por la cultura antigua que despierta un creciente rechazo sobre los intelectuales o, cuando menos, cierta conmoción. Foucault se sumerge en la literatura antigua para escribir sus últimos libros y despierta allí un especial interés

4 El trabajo biográfico realizado por James Miller en “La pasión de Michel Foucault” ofrece interesantes pistas al respecto.

por las cartas de Séneca. La elegancia antigua y la preocupación por la palabra (escrita o hablada), fue para Foucault la imagen oculta de un arte de vivir, de una moral posible. Los últimos años trabajó, además, en torno a los estoicos reflexionando bastante sobre el suicidio. Una de las preguntas capitales en el trabajo de Veyne gira alrededor de la posibilidad de una “moral foucaultiana”. De igual forma, hace énfasis en una pista novedosa que Foucault trabaja y que será fundamental en el posible giro metodológico que nos proponemos rastrear en este trabajo; se trata de la formulación de una “ontología del presente”.

De igual manera, el filósofo argentino Tomás Abraham, quien asistió a los últimos cursos de Foucault, publica en el año 2003 un trabajo titulado *El último Foucault*. Compuesto de cinco ensayos críticos, describe los textos antiguos retomados en la obra de Foucault así como la presentación del Sócrates que hace el mismo Foucault, la estética de la existencia y el cuidado de sí. Este texto va acompañado de una traducción inédita, realizada por el mismo Abraham, de algunos apartados del curso *El coraje de la Verdad* de 1984, en el cual Foucault trabajó la noción de *parrhesía* en los textos y autores grecolatinos.

Entre los trabajos más recientes en esta perspectiva encontramos al profesor Jorge Álvarez Yagüez, quien en su publicación titulada *El último Foucault: verdad y subjetividad* (2013), presenta a un Foucault que problematiza las nociones de cuidado de sí y *parrhesía*. El tema, pues, fue una constante durante siglos tal como lo muestra Foucault. La ocupación de uno mismo implica, de cierta manera, una preocupación por los otros con el fin de devenir sujeto político capaz de gobernarse y gobernar a los otros en cuanto poseedor del saber necesario. El autor presenta la figura del maestro como un ser dotado de autoridad que le es dada por la palabra. Además, como un rasgo característico de la escuela epicúrea, en particular, la transmisión de la palabra desarrolla toda una “ética” del hablar, ya que el hablar franco requiere un ejercicio desde el interior, un

ejercicio parresiástico. Un hablar de manera libre entre unos y otros, estrechando lazos de amistad y en determinada relación con la verdad. Para esto, “las cualidades que habría que tener en cuenta son la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, y la constancia en sus ideas y opiniones, en su resolución” (Álvarez, 2013, p. 217).

Otro de los trabajos del mismo autor titulado *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (2015), plantea que resulta sorprendente que la obra foucaultiana diera un giro de carácter ético, ya que sin duda logró diversas clasificaciones como el “filósofo del poder” y antihumanista radical. El interés de Foucault giró en torno a la moral política o, en sus propias palabras, en la política como ética. Se trata de un “giro eticista” que ha tenido lugar en los últimos trabajos de Foucault y que valida o, al menos sustenta, la posibilidad del llamado “último Foucault”. Lo que intentará mostrar Álvarez, en el estudio introductorio que acompaña la recopilación de algunas entrevistas y conferencias de la última época de Foucault, es la perspectiva ética que recorre toda la obra del filósofo e intenta analizar en qué consiste y el porqué de la denominación de una ética del pensamiento. La sensibilidad de Foucault, las experiencias cercanas a su presente, al contexto, al espacio y tiempo, atravesaron todo su pensamiento, “hay aquí un vector de temporalidad biográfica que penetra el pensamiento, este campo de lo abstracto, de lo conceptual” (Álvarez, 2015, p. 12). De allí las problematizaciones éticas del autor que tuvieron lugar entre el medio y sus vivencias. En esta relación se da un *ethos*, un lugar y un carácter marcado por la sensibilidad; por tanto en sus libros se revela no solo una escritura apasionada, sino todo un aparato conceptual que se considera, tal como lo definió Deleuze, una “caja de herramientas” que ha de servir en sus problemas a otros. Por eso todos los libros y trabajos de Foucault son recorridos por dicha razón práctica. Se habla de una fusión teórico-práctica a la que Álvarez se referirá más adelante en su libro. Esta obra recoge textos poco conocidos pertenecientes a la

última época de la obra de Michel Foucault haciendo un repaso por los temas centrales de su obra. Se preocupa por sustentar la idea de que todas las construcciones históricas están mediadas por el pensamiento y que nada puede cambiarse de verdad si no se logra extraer el pensamiento, la lógica, la racionalidad que las domina. Tal es la tarea foucaultiana: comprender lo que somos para así poder cambiar lo que somos.

Foucault y el cuidado de la libertad, Ética para un rostro de Arena de Rodrigo Castro Orellana (2008), intenta realizar una interpretación de los escritos y las problemáticas abordadas por Foucault desde finales de los setenta hasta su muerte: el gobierno de sí, el cuidado de uno mismo y las tecnologías del yo, centrando su estudio en la cuestión de la ética. Retoma a Foucault para definir la teoría como una caja de herramientas. En la primera parte de su libro expone el desarrollo de dos tipos de crítica: la crítica del sujeto y la crítica a los modos de subjetivación que posibilitan la pregunta por el sujeto ético. En la segunda parte, Castro Orellana estudia los aspectos centrales de la forma en que Foucault escribe la historia como preámbulo para lo que será su específica narración de los diferentes modos de autoformación de la subjetividad y que se ha articulado a través de los siglos. Este recorrido le permite plantear la posibilidad actual de una ética como estética de la existencia. Y, finalmente, culmina su estudio con el desarrollo de la *pars construens* de la filosofía foucaultiana como elaboración de una ética que apuesta por el cuidado de la libertad.

Castro Orellana también es el compilador en 2011, junto con Joaquín Fernández, de una obra titulada *Foucault desconocido*. Los autores de esta obra compilatoria, desde sus distintas ópticas, abordan a Foucault con la idea de violentar al lector hacia una forma diferente de vivir y de pensar. Textos como el de Tomás Abraham en su aparte *La vuelta de Sócrates*, retoma los temas de la Ilustración y la *parrhesía* expuestos por el filósofo francés durante sus dos últimos años de vida así como la influencia del pensamiento de Kant en su obra. Pablo López Cantó, en su

escrito *Michel Foucault y la República Cínica*, reconoce cómo el pensamiento de Foucault no funciona de manera estrictamente lineal ni continua, sino a través de rupturas y saltos. El autor retoma el último curso impartido por Foucault para resaltar su estudio del pensamiento cínico que parece resumir la apuesta vital foucaultiana. *Foucault, maestro del cuidado*, texto de Salma Tannus Muchail, es resultado del estudio sobre el curso *La hermenéutica del sujeto* (2006), abordando el cuidado de sí, el surgimiento de la marginalización y las influencias de los estoicos y epicureístas.

Para el campo de la educación y la pedagogía se reconocen también algunos trabajos que han utilizados las categorías teóricas y metodológicas del “último Foucault” para leer e interpretar las problemáticas educativas. Silvio Gallo, investigador brasileiro, analiza ampliamente las implicaciones entre educación y filosofía desde la problemática del poder-saber; sin embargo, también sitúa en sus trabajos la noción de cuidado de sí y la relación con la educación desde lo que Foucault denominó la vida como una obra de arte. Para Gallo, Foucault es un referente, y a la vez, un instrumento que nos permite pensar los desafíos de la educación contemporánea y las cuestiones pedagógicas. El autor discute con la epistemología y con la pedagogía desde las diferentes dimensiones del saber, del poder y del cuidado de sí. Al respecto de esta última noción dice, por ejemplo, que trae importantes elementos para pensarse y (re) pensar la educación (Gallo, 2004).

La ética foucaultiana se constituye en un diagnóstico político de nuestro presente histórico. En este horizonte, Gallo afirma que aunque Foucault no se dedicó directamente a investigar el campo de la educación, es posible articular las interfaces productivas con las mismas herramientas destacando las potencialidades éticas y políticas ofrecidas por la noción de cuidado de sí. Su interés consiste en explorar específicamente el contexto del “cuidar de sí y cuidar del otro (Alves Da Silva, 2012). En Brasil, el pensamiento foucaultiano ha tenido algunas

dimensiones y se ha pensado en los usos pedagógicos de su obra en el campo educativo. Desde el momento en el que se comenzaron a conocer los cursos del Collège de France (1982-1984), las problematizaciones son nuevas; la formación humana, por ejemplo, se piensa desde otros sitios y a su vez se articula con otras “temáticas privilegiadas como: biopolítica y gubernamentalidad, cuidado de sí y espiritualidad, experiencia formativa y procesos de subjetivación” (Simão de Freitas, 2003, p. 325).

Foucault se lee hoy de manera diferente a como era leído hace 20 años. Las investigaciones parten desde un desarrollo cartográfico, es decir, desde la actualidad, tal como los educadores brasileños están trabajando al autor. Un gran número de trabajos de este corte se asumen desde un análisis sobre la noción del cuidado de sí como experiencia, investigando las figuras éticas y políticas en la escuela. “De acuerdo con Silvio Gallo (2008) y Alfredo Veiga-Neto (2009), la influencia del pensamiento de Foucault en la educación puede ser comprendida a partir de los impactos de la publicación de la edición de *Vigilar y Castigar* en 1977” (Alves da Silva, & Simão de Freitas, 2015, p. 21). Para entonces, se producían innumerables trabajos que privilegiaron la cuestión de la disciplina y la normalización. Un énfasis que permanece como referencia para muchos estudios históricos, sociológicos y pedagógicos sobre la educación con lo que contribuyó a posicionar la imagen y los usos que se hacen del pensamiento de Foucault en los contextos de la investigación educativa. Esta situación sería parcialmente alterada, cuando en los años de 1990, ocurre un nuevo empuje en las investigaciones, sobre todo a partir del foco de las “tecnologías del yo colocadas en funcionamiento por la pedagogía moderna” (Simão de Freitas, 2003, p. 327).

Para el caso colombiano ya existen algunos trabajos de investigación orientados al campo educativo y pedagógico que retoman la figura del “último Foucault” y sus conceptos teóricos metodológicos para comprender los procesos educativos.

Trabajos como el liderado por el profesor Javier Sáenz titulado *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí* (2014), libro que presenta a manera de complicación, diferentes textos fruto de la investigación en torno a prácticas históricas y contemporáneas de actuación deliberada de los sujetos sobre sí mismos. Otro trabajo novedoso lo constituye el de la profesora Dora Lilia Marín titulado *Autoayuda, educação e prácticas de sí* (Marín-Díaz, 2012), en el cual se problematiza la prácticas de autoayuda como prácticas dirigidas al gobierno de sí y de los otros. El texto realiza un interesante conexión de concepto del último Foucault con Sloterdijk y plantea nuevas pistas investigativas para el campo educativa. De igual manera, el profesor Óscar Espinel, en *Filosofía, prácticas de sí y arte de vivir* (2014) y *Ejercicio filosófico y estética de la existencia* (2016), retoma las nociones foucaultianas para indagar por las relaciones entre filosofía, psicagogía y pedagogía. En este contexto, se pregunta por las implicaciones ético-políticas de una filosofía entendida como cuidado de sí, actividad terapéutica y ejercicio espiritual. Se entiende, afirma el autor, que una filosofía que implica la confrontación permanente en tanto *tekhne tou biou*, resulta en la formulación de nuevos retos e interrogantes a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las prácticas filosóficas mismas ya que ubica dichas prácticas en el terreno de lo ético y lo político.

Para finalizar este recorrido, se mencionan los trabajos del grupo *Filosofía, Sociedad y Educación* que en su línea *Filosofía e Infancia* asume algunos de los conceptos del últimos Foucault para sustentar teóricamente el trabajo educativo y pedagógico que desarrolla. Trabajos como los de Pulido y Suárez (2015), titulado *Filosofía e Infancia: Cuidado de sí, cuidado de los otros y cuidado de lo otro*. Esta ponencia no solo presenta la fundación y consolidación del grupo de investigación sino la evolución de los participantes del mismo. El grupo se crea en el año 2010 gracias a la reunión de intereses, inquietudes y amor por la filosofía, así como el deseo por conocer y desarrollar un proyecto dirigido por dos ejes. El primero, por la propuesta pedagógica

de filosofía para/con niños del profesor norteamericano Mathew Lipman y dos, por el cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de lo otro teniendo como referente teórico al autor Michel Foucault. Se ha concebido “este conjunto de inquietudes como principios de vida, que vuelven la atención al sujeto, a su constitución y a su vitalidad” (Pulido & Suárez, 2015). En otro trabajo titulado *El maestro y la escuela desde el cuidado de sí* de (González, Lara, & Morales, 2015) se presenta la infancia como problematización y al maestro como la figura del cuidado de sí, que a través de prácticas sobre sí mismo en un ejercicio parresiástico, se constituye como un sujeto que dice la verdad sobre sí mismo y a la vez, que guía a los otros a reconocerse como sujetos que dicen la verdad. Así también, en algunas prácticas de higienización, especialmente en el Estado colombiano que constituye al maestro desde otro lugar y espacios moralizantes. Estos trabajos fueron presentados en el *I Congreso Latinoamericano de Filosofías e Infancias, Buenos Aires Argentina*. Andrea Mariño y María T. Suarez (2014) en el trabajo *Cuidado de sí, actitud filosófica y Experiencia con la Infancia*, hacen una descripción conceptual de algunos conceptos como cuidado de sí, infancia, filosofía, experiencia, relacionándolas con la educación, especialmente la educación preescolar como el lugar en el cual los sujetos comienzan a hacer experiencia de sí mismos mediante lo que ellas han llamado una actitud filosófica como un estado e invitación a pensar-se, modificarse y transformarse entablando una serie de relaciones éticas consigo mismo. Todo ello, en opinión de las autoras, conduce a hacer de la vida un arte de la existencia. Otra ponencia que es importante mencionar en este panorama es la ponencia titulada *El Cuidado de sí en la Escuela* de Bibiana González (2014). Allí González propone un diálogo con las prácticas de sí griegas, principalmente la mayéutica y la dialéctica, como una manera a través de la cual se pueden fortalecer los procesos educativos actuales. “Métodos pedagógicos” que giran alrededor de la pregunta-respuesta y el diálogo con el otro y que actúan como

referentes en los cuales nos podemos situar para analizar la experiencia escolar desde el lente comprensivos que ofrecen las nociones de “cuidado de sí” y “prácticas éticas”.

Así mismo, se han establecido otros diálogos pedagógicos especialmente con el cine como ese lugar de aprendizaje de otros lenguajes. Así lo presentan Pulido & Cañizález (2014), quienes se proponen indagar cuáles han sido las concepciones de infancia abordadas por el cine y desde diferentes perspectivas filosóficas. El encuentro entre cine, filosofía e infancia permite que el espectador indague y explore la relación de los conceptos de infancia con las diferentes realidades que este trabaja y presenta en los films. El cine como representación estética y forma de pensamiento se transforma en un medio de lectura que se piensa y proyecta la realidad. Igualmente, dentro de este trabajo en red del grupo en mención en torno a las posibilidades comprensivas, exploratorias, metodológicas e investigativas de los trabajos del “último Foucault”, se han sistematizado algunas experiencias pedagógicas que se vienen fortaleciendo en escuelas y colegios de zonas rurales y urbanas. Un par de trabajos que vale la pena resaltar en este ejercicio, son las ponencias *Espacios de diálogo para la formación ética: experiencia de enseñar filosofía en la educación básica* (Saavedra, 2014) y la ponencia titulada *Cuidado de sí perspectivas para la educación* (González, 2013) la cual se fundamenta en los avances teóricos y metodológicos de la obra de Michel Foucault en la última de etapa de su pensamiento. Luego de trabajar la problemática del saber y el poder, la autora se ubica en el estudio de la ética y el sujeto.

Un cambio en la mirada. Un cambio en las herramientas.

Refiriéndose a la intempestividad de la labor filosófica exigida por el joven Nietzsche, Cano define la nueva tarea del filósofo del futuro en los siguientes términos: “evaluar y jerarquizar desde otra escala las posibles perspectivas en torno a la vida” (Cano,

2000, pp. 64-65). Ampliar el escenario de problematización y no justificar o explicar lo ya sabido. Intentar, tal como lo plantea Cano (2000, p. 71) en sus reflexiones sobre Nietzsche, ampliar la perspectiva crítica y el horizonte de sentido con el propósito de interrogar de otro modo lo ya sabido, lo normal, las verdades encarnadas, la moral imperante. Subvertir la normalidad y las lógicas normalizantes que actúan bajo principios y valores ampliamente difundidos e incorporados por los sujetos en sus cotidianidades.

La historia erudita, desde estos cuestionamientos, es empleada como mecanismo legitimador y naturalizador del presente con lo cual conduce al quietismo, al enmudecimiento y conformismo frente a las verdades impuestas y heredadas. Esta percepción lleva consigo la concepción de la historia como progreso ante la cual subyace la idea de una historia lineal y unidireccional.

Si se observa con detenimiento, se sigue aquí una preocupación pedagógica por el futuro de corte nietzscheana: comprender el presente a partir de la problematización del pasado para intentar producir efectos en las nuevas configuraciones históricas del mañana. Nuevos horizontes de sentido a partir de nuevas herramientas, nociones y concepciones de la realidad y sus entramados. Un análisis crítico del presente histórico que requiere una nueva forma de ver, concebir, abordar y acercarse a la historia, ya no desde su continuidad sino desde las condiciones de posibilidad para la materialización o configuración de realidades, saberes y sujetos. En una especie de inversión frente al historicismo erudito rampante que pretende dar cuenta del pasado desde el presente, se propone intentar comprender el presente desde el pasado. Se opta entonces, en la investigación que aquí se propone, por una aproximación distinta a los campos de la educación y la pedagogía, desde las herramientas y posibilidades que permiten los últimos trabajos de Foucault, la ontología del presente y la perspectiva arqueológica.

En este orden de ideas, en el desarrollo de su conferencia “*Las tecnologías del yo*” dictada en 1982 en la Universidad de Stanford, Foucault tematiza cuatro grandes familias de tecnología de entre las cuales, por ahora y dadas las restricciones de espacio, nos interesa resaltar dos: las tecnologías de poder y las tecnologías del yo. Las tecnologías de poder son aquellas “que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto” (Foucault, 1995, p. 48). Castro-Gómez aclara que este grupo de tecnologías no se refieren al poder en general sino sólo a la dominación, es decir, a aquellas tecnologías que buscan el sometimiento de la conducta de los otros a través del uso de la fuerza y del cálculo racional entre medios y fines propio de las tecnologías en general. Por su parte, la familia de tecnologías del yo son aquellas

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1995, p. 48).

Cada una de estas tecnologías implica ciertas formas de aprendizaje tanto de conductas como de actitudes que devienen en procesos de modificación de los sujetos. Para el caso de las tecnologías del yo esta modificación asume la forma de autoproducción.

Más adelante, en una nueva entrevista dirigida por Raúl Fonet Betancourt y Alfredo Gómez-Müller, Foucault menciona un quinto grupo de tecnologías que serán fundamentales para nuestro trabajo. Se trata de las tecnologías de gobierno, que actuarán, en palabras de Castro-Gómez (2010, p. 38), como una especie de bisagra entre las tecnologías de poder-dominación y las tecnologías del yo. De esta manera, las tecnologías gubernamentales aparecen como un nuevo tipo de tecnologías que permiten la vinculación entre las tecnologías de dominación

y las del yo. Se diferencian de las tecnologías de dominación en la medida que no buscan solamente el sometimiento de la conducta de los otros (sujeción) sino que se las arregla para que dicha dirección sea lo más eficaz posible en la medida que se hace más sutil, menos notoria y por tanto, requiere de menor inversión de esfuerzos para obtener un mayor resultado, toda vez que parte de la acción libre del sujeto gobernado quien se adhiere voluntariamente a tal dirección (sujetivación). Es una acción sobre acciones de la que se deriva la dirección de los sujetos hacia los objetivos preestablecidos. Pero, igualmente, se diferencia de las tecnologías del yo en la medida que aunque los objetivos interiorizados como suyos para guiar su acción son aceptados voluntariamente, tales objetivos proceden de instancias exógenas o de racionalidades exteriores como prefiere llamarlas con mayor exactitud el autor de la *Historia de la Gubernamentalidad*. Estas tecnologías de gobierno parten entonces de la distinción entre sujeción y sujetivación y se sitúan en medio, pues más que forzar, obligar, dominar, constreñir e imponer se trata de modular, forjar, formar, crear un *ethos*, constituir modos de ser, persuadir para conquistar el consentimiento de los individuos gobernados quienes aceptan seguir con gran entusiasmo las regulaciones proyectadas e incluso, se convierten con enorme convicción, en guardianes de tales ordenamientos:

Y si las tecnologías de gobierno presuponen ya de entrada la capacidad de acción de los individuos, es decir su libertad, queda entonces claro que la meta de estas tecnologías es la *autorregulación*: lograr que el gobernado haga coincidir sus propios deseos, decisiones, esperanzas, necesidades y estilos de vida (*Lebensführung*) con objetivos gubernamentales fijados de antemano. Por eso gobernar no significa *obligar* a que otros se comporten de cierta forma (y en contra de su voluntad), sino lograr que esa conducta sea vista por los gobernados mismos como buena, honorable, digna y, por encima de todo, como *propia*, como proveniente de su libertad (Castro-Gómez, 2010, pp. 42 - 43).

La autorregulación como interiorización y apropiación de regulaciones externas y la posibilidad de “juegos de libertades”, más que ejercicios de violencia y dominación, son precisamente las nociones que marcan el distanciamiento con la concepción bélica del poder y la lucha por obtener el poder hegemónico y los aparatos que lo sustentarían. Ahora bien, complementando esta idea de la autorregulación con algunos aportes de Miguel Morey en la comprensión de la analítica foucaultiana, podemos añadir que “en nuestras sociedades, esta transformación técnica de los individuos, esta producción de lo real, va a recibir un nombre: normalización, la forma moderna de la servidumbre” (Morey, 2012, p. 14). Así, la normalización como forma moderna de gobierno se funda en la autorregulación. Este sería, como se ha esbozado, el propósito fundamental de las técnicas gubernamentales.

Sin embargo, estas técnicas de gobierno en tanto se encuentran entre las técnicas de sujeción y las de subjetivación, no sólo funcionan para conducir la conducta de otros (gobierno de los otros) hacia finalidades exógenas aunque consentidas por los sujetos; también operan del lado de la subjetivación, es decir, como espacios de constitución autónoma de los sujetos conforme a fines establecidos por ellos mismos. Allí funciona como posibilidad de automodulación, autoproducción, como práctica de la libertad (gobierno de sí). Un gobierno de sí mismo que implica una práctica de sí sobre sí, una acción sobre sí mismo para constituirse como sujeto en medio de una estética de la existencia.

Si bien, dentro de este conjunto de técnicas gubernamentales que operan dentro del liberalismo y el neoliberalismo la libertad opera como una tecnología de conducción de conductas en donde los sujetos se experimentan como sujetos libres aunque en últimas los objetivos de su conducta estén fijados por otros, la libertad opera también como posibilidad para las prácticas de automodulación, como espacio para una estética de la existencia entendida desde la inquietud de sí y la posibilidad

de la *parrhesía*. La libertad es pues, un escenario de acción, de constitución y habilitación de modos de ser. Allí se instaura el radio de análisis de una ontología del presente como la que propone Foucault en sus últimos trabajos, en la tensión o mejor, en los espacios abiertos por esta tensión entre la sujeción y la subjetivación, entre las tecnologías de poder (dominación) y las tecnologías del yo (autoproducción). Allí, en ese espacio, pareciera instaurarse un nuevo lugar para la investigación en educación y pedagogía y por supuesto, la emergencia de nuevos objetos, problemas y formas de comprensión de las prácticas y sujetos educativos y pedagógicos. Este será el centro de los análisis que se propone este trabajo.

Por esta razón, en los diferentes textos aquí reunidos, en las sesiones de estudio y discusión, así como en los diversos espacios de construcción de las elaboraciones preliminares tanto teóricas como metodológicas a lo largo del proyecto, nos hemos propuesto caracterizar el desplazamiento investigativo que plantea Foucault en los cursos del Collège de France comprendidos entre 1979 y 1984. A través de este estudio sistemático y detenido de los cursos, conferencias, entrevistas y escritos de este periodo nos hemos propuesto dentro del proyecto, comprender las posibles variaciones metodológicas derivadas de este intento de Foucault de ensayar una nueva mirada, un pensar de otro modo. La preocupación fundamental que alienta este estudio ha sido, además de la comprensión de estos desplazamientos metodológicos, el escudriñar y pensar las posibles aplicaciones de estas nuevas formas y herramientas en el campo de la investigación educativa y pedagógica.

De esta manera, la labor de comprender el giro metodológico presente en las investigaciones del “último Foucault” se ha proyectado desde el estudio cuidadoso de las resonancias del “re-centramiento” de las indagaciones en los procesos de subjetivación, las prácticas de sí y la estética de la existencia dentro del itinerario investigativo del filósofo francés. Para ello ha sido necesario rastrear, explorar y delimitar nociones teórico-

metodológicas como “*aleturgia*”, “*parrhesía*” e “inquietud de sí” en los cursos de Foucault en tanto herramientas estructurales de la torsión ética que significa la ontología del presente y, en lo que algunos autores consideran, como un viraje metodológico hacia la anarqueología. Operador metodológico, considera Silvio Gallo en su texto, disímil de la arqueología y la genealogía aunque en estrecha relación con dichas formas metodológicas. Esta exploración en torno al giro metodológico y el re-centramiento en el problema de la constitución de sujetos desde nociones como prácticas de sí sobre sí, experiencia, *epiméleia heatou*, ética y el gobierno por la verdad, solo por nombrar algunas, ha arrojado nuevos escenarios, problemas e interrogantes. Inquietudes que han mostrado su potencia en la posibilidad de abrir investigaciones y problematizaciones como las que muestran los trabajos que ocupan la última parte de este libro y que ha sido uno de los ejes fundamentales dentro del trabajo del proyecto.

Modos de proceder

La filosofía, a este tenor, es una experimentación sobre el pensamiento que hace relación, en este caso, con las posibilidades teóricas y conceptuales que la obra de un autor, en este caso Michel Foucault, sugiere para la educación y la pedagogía. Este trabajo se asume como un ensayo metodológico en el sentido de una “prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad [...] un ejercicio de sí, en el pensamiento” (Foucault, 2003, p. 12). Aquí se trata de presentar la filosofía como mediadora entre formas y expresiones metodológicas y el campo educativo y pedagógico contemporáneo. Este juego de relaciones y mediciones se logra en la relación constante de los últimos cursos del autor en el Collège de France, los dichos y escritos de 1980-1984 (prólogos, entrevistas, conferencias), los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* y fuentes secundarias en libros y revistas especializados en torno a la aplicación de categorías metodológicas del “último Foucault” al campo educativo y pedagógico.

Ahora bien, se entiende que los aparatos conceptuales entrañan y efectúan, en algunas ocasiones más que en otras –esto es claro–, funciones metodológicas. A esto nos referimos cuando tratamos los elementos conceptuales como herramientas. En esta perspectiva, los entramados teóricos y los esfuerzos por delinear las nociones son también un esfuerzo por esculpir la herramienta, diseñar el instrumento, forjar la maza que será útil en el tratamiento de los problemas, en la búsqueda de los objetos de análisis, en la conformación de los paisajes de problematización. El pensar se hace así, más que un asunto contemplativo, una acción desestabilizadora, impertinente, creadora. La tarea de la investigación es, entonces, instigar, crear, posibilitar, cimentar otras formas de preguntar. Por esta razón, siguiendo una senda ampliamente transitada por filósofos como Foucault, Deleuze y Guattari, asumimos en nuestros rastreos que los conceptos en este escenario operan fundamentalmente como nociones teórico-metodológicas. No es posible escindir, distanciar, aislar estos componentes que figuran como dos rostros de un mismo artefacto, so pena de debilitar su potencia en tanto acto de pensar y ejercicio investigativo.

Teniendo esta aclaración a la vista hemos apostado por una investigación de carácter teórico-documental centrada en los cursos, conferencias y reflexiones de este último tramo del trabajo foucaultiano. Cada texto, atravesado por este mismo interés investigativo, se arroja a esta labor de clarificación de conceptos teórico-metodológicos. Aventura incierta, sin fronteras ni ruta. Tan sólo las pistas que ofrecen los cursos y estudios foucaultianos en este periodo con el propósito de dilucidar los regímenes discursivos en los cuales emergen estas nuevas formas y expresiones metodológicas así como las formas de apropiación de los mismos en el ámbito educativo y pedagógico.

Entérminos propiamente procedimentales, se fueron diseñando, implementando y aplicando un conjunto de instrumentos que permitiesen identificar, delimitar, delinear, rastrear y examinar

las nociones teórico-metodológicas que permitiesen caracterizar y comprender este desplazamiento metodológico hacia el sujeto y las prácticas de sí sobre sí. Un giro significativamente ético. El cuerpo de instrumentos empleados a lo largo de la investigación que sustenta las elaboraciones que constituyen el libro se orientaron a nutrir los ejercicios de conceptualización, revisión y valoración de las nociones consideradas como fundamentales para la comprensión de este desplazamiento y sus alcances metodológicos. Entre estos instrumentos podemos destacar la elaboración de cuadros de datos y revisión bibliográfica y la tematización de fuentes primarias a través de fichas analíticas y temáticas. En esta labor ha sido de gran aporte la lectura y análisis de las fuentes secundarias que trabajan los aspectos metodológicos y conceptuales en el último Foucault, tanto en revistas especializadas y textos teóricos, como en tesis doctorales y de maestría. Dentro de la genealogía de los conceptos propuesta, también ha sido fundamental la elaboración de matrices categoriales pues han permitido analizar las recurrencias, rupturas y reelaboraciones de algunos de los planteos foucaultianos. Igualmente, este conjunto de matrices de ordenamiento y cruce categorial han fortalecido la escritura de distintos escritos, ponencias y artículos. En este punto, es necesario resaltar el trabajo conjunto, la discusión y la construcción colectiva adelantada en los distintos espacios académicos que han alimentado el proyecto como los seminarios de formación, cursos y eventos académicos adelantados con el fin de presentar los avances en las indagaciones y revisiones. Ensayar, exponer y exponer-se en medio de estos encuentros para dar forma y robustez a los hallazgos y construcciones, ha sido la constante en medio de esta investigación asumida como arrojo.

Dentro de estos espacios de encuentro y construcción es necesario resaltar los aportes ofrecidos por el *Seminario Permanente* del grupo en sus distintas versiones y tiempos, creado para el desarrollo del proyecto junto con el *Seminario Internacional "pensar de otro modo" el último Foucault y la educación* realizado en noviembre de 2017 en la sede de Tunja de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC.

Referencias

- Abraham, T. (2003). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Álvarez, J. (2013). *El último Foucault voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Álvarez, J. (2015). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Alves Da Silva, N. (2012). *Usos pedagógicos de la noción cuidado de sí: Un estudio sobre la recepción del pensamiento tardío de Michel Foucault*. Recife: Universidad Federal de Pernambuco, CE, programa de posgrado en educación.
- Cano, G. (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pretextos.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernamentalidad*. México: Siglo del Hombre.
- Castro Orellana, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Castro Orellana, R., & Fortanet Fernández, J. (2011). *Foucault Desconocido*. España: Universidad de Murcia.
- Espinel, O. (2014). Filosofía, prácticas de sí y arte de vivir. En *Revista Fermentario* N° 8, Volumen 2. Uruguay-Brasil. Recurso electrónico disponible en <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/issue/view/11>
- Espinel, O. (2016). Ejercicios espirituales y estética de la existencia. En Cuadros, R., Vélez, J. y Gómez, S. (Eds.) *Ética y racionalidad práctica. Enfoques y aplicaciones*. Bogotá: Uniminuto. pp. 81-100.
- Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad*. Del uso de los placeres. Tomo II. Traducido por Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2004). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Tomo III. Traducido por Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El coraje de la Verdad*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de Argentina
- Foucault, M. (2013). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Seuil.
- Gallo, S. (2004). Repensar a Educação: Foucault. *Educação & Realidade*, V. 29, N° 1. Porto Alegre, Brasil: Universidad Federal del Rio Grande del Sur, 79-97.
- González, B. (2013). El cuidado de sí perspectivas para la Educación. *Memorias Congreso de Investigación y pedagogía IP, Maestría en Educación Facultad de ciencias de la Educación ISSN 2256-1951*, 1003-1013.
- González, B. (2014). El Cuidado de sí en la Escuela. *Capítulo de memorias del VII Coloquio Internacional de Filosofía de la Educación*. ISBN 978-85-60724-02-04, 1-21.
- González, B.; Lara, P., & Morales, L. (2015). El maestro y la infancia desde el cuidado de sí. *I Congreso Latinoamericano de Filosofías e Infancias*.
- Marín, D. (2012). *Autoajuda y educación: una genealogía de las antropotécnicas contemporáneas*. Porto Alegre, Brasil: Universidad Federal del Rio Grande del Sur, programa de posgrado en educación.
- Mariño, L., & Suares, M. T. (2-5 de septiembre de 2014). Cuidado de sí, actitud filosófica y experiencia con la infancia. *Capítulo*

- de memorias del VII Coloquio Internacional de la Filosofía de la Educación* ISBN 978-85-60724-02-4, 1-16.
- Miller, J. (1993). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago – Chile: Editorial Andrés Bello.
- Morey, M. (2012). Introducción. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (3ª ed.). Madrid Alianza Editorial.
- Pulido, O. & Cañizález, N. (2014). Encuentros de Cine, Filosofía e Infancia. *Capítulo de memorias del VII Coloquio Internacional de Filosofía de la educación*, ISBN 978-85-60724-02-04, 1-19.
- Pulido, O., & Suárez, M. (19 de septiembre de 2015). Filosofía e Infancia: Cuidado de sí, cuidado de los otros y cuidado de lo otro. *Ponencia presentada en el I Congreso Latinoamericano de Filosofías e Infancias*. UBA Buenos Aires.
- Sáenz, J. (2014). *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Saavedra, M. (2014). Espacios de Dialogo para la formación ética: experiencia de enseñar filosofía en la educación básica. *Capítulo de memorias VII Encuentro de Filosofía e Infancia, experiencias y perspectivas* ISSN 2422-1228, 63.
- Simão de Freitas, A. (2003). La parresía pedagógica de Foucault y la ética de la educación como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação*, vol 18 núm 53, 325-338.
- Veyne, P. (1987). *El último Foucault y su moral*. Recurso disponible en <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estuido/estudio09/sec40.html>. Recuperado el 06 de marzo de 2016.

III

**Apropiaciones
teóricas-
metodológicas**

Las experiencias investigativas en Michael Foucault: los focos, la competencia y el ensayo^{1*}

Andrea Del Pilar Hernández Peña^{2**}

A pesar de su comprensible recelo acerca del valor filosófico y de su interés en experimentar con insólitas sensaciones corporales y estados alterados de conciencia, en más de una ocasión Foucault dejó entrever discretamente, en los últimos años de su vida, que toda su obra, para mejor o peor, se apoyaba en su fascinación personal por la experiencia. (James Miller)

Introducción

La noción experiencia, es problemática, su conceptualización se define en muchas ocasiones por las particularidades de diversas situaciones y sujetos por su pluralidad. No en vano, muchos autores han mostrado su preocupación o encanto frente a este término que recibe innumerables acepciones y que no puede ser entendido desde una finitud, acabamiento o totalización en su significado. La experiencia en muchas ocasiones es inefable, innombrable, inmencionable, refiere cierto tipo de penumbra

^{1*} Resultados del componente de apropiación teórico-metodológica del proyecto *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía*, financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC con código SGI 1949.

^{2**} Magister en Educación. Docente Orientadora Colegio Distrital Venecia IED (Bogotá). Correo electrónico: andreadelpilar.hernandezp@gmail.com.

pues nunca es develada en su totalidad. Sin embargo, quienes se han ocupado de ella o la han mencionado, han ingresado en el terreno de aquello que se puede o alcanza a decir de esta, en este sentido, un pensador como Michel Foucault no sería la excepción para referenciar el término experiencia y la relación de esta con sus trabajos, su obra, su vida, en un continuo –como era usual en él- encuentro desde lo negativo.

En los textos, investigaciones y entrevistas de Michel Foucault, se muestran apuestas, transformaciones, ruidos, silencios, modificaciones, pausas, inicios y otras características de un tema tan polivalente como la experiencia. Se resalta así la posibilidad de abordar la experiencia desde diversos puntos de partida, sus significados son heterogéneos y se particulariza de tal manera que, quien da forma a esa experiencia es el sujeto que valga el énfasis, la experimenta. La experiencia es, en este sentido, amorfa y atemporal, hasta el encuentro con el sujeto. Se constituye cuando se vive, cuando se inserta en la actualidad, toma una forma y es hallada en un tiempo.

De esta manera, se entiende la experiencia como una mediadora entre el autor y lo que traza, entre el sujeto y lo que constituye, entre el actor y lo que expresa, una cadena de relaciones que pasan en el sujeto pero siempre ante el contacto con lo otro (sujetos, objetos, imágenes, libros, etc.) y es significativo destacar que las experiencias que se desarrollan en el siguiente texto, van imbricadas directamente con diversas maneras de investigar.

Algunos autores manifiestan que el escritor de la *Arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas* disiente del Foucault de la *Hermenéutica del sujeto*, *Historia de la sexualidad* y otros cursos hechos libros. En la vida académica y personal de este autor se presentaron impases, correcciones, afirmaciones, que bien pueden ser interpretadas como un juego de relevos donde en principio es el poder el que lleva la delantera, pero también tuvieron este lugar, el saber, el lenguaje, la filosofía, la medicina, la analítica, la gubernamentalidad y en el caso de este escrito: la experiencia. El que se autoproclamó como un artificiero, creó su

propio camino, observó su propio terreno y desde allí definió diversas tácticas a emplear, modificó su pensamiento de forma tal, que se habla de un último Foucault, el propositivo, el que puso énfasis en el sujeto, de algún modo el filósofo, aunque es conocida su resistencia al ser denominado con algún adjetivo.

Álvarez Uría y Varela (1991) localizan a Foucault en tres dimensiones, la primera que pertenece al campo del saber donde se analiza la *episteme*, una segunda por el lado del poder junto con los dispositivos y la última, que es el sujeto junto con la ética y para este caso la experiencia, que al final el autor ratificó, constituyó sus trabajos desde el inicio. A decir de Deleuze, este último Foucault junto con sus últimos textos, tienden a una línea cada vez más pura, al tiempo que le llama un gran estilista;

[...] Foucault se inscribe en esta misma línea, es un gran estilista. El concepto adquiere, en él, valores rítmicos o de contrapunto, como en esos curiosos diálogos consigo mismo con los que termina algunos de sus libros. Su sintaxis recoge los reflejos y brillos de lo visible al tiempo que serpentea, se pliega, se despliega o se extiende en la medida de los enunciados. Este estilo en los últimos libros, busca una especie de apaciguamiento, tiende hacia una línea cada vez más sobria, más pura. (Deleuze, 2006, pp. 163 - 164)

Y en este apaciguamiento es, donde se encuentra la experiencia, que también fue materia de estudio del autor francés, y donde se hará una revisión a los textos donde hizo énfasis en esta noción y además donde se observa una amplia relación de esta con la investigación.

Perspectiva Metodológica

La noción de experiencia en el último Foucault³ refiere mirar algunos textos en los cuales y aunque no de manera amplia

3 La referencia aquí al último Foucault se establece en el orden de la lectura de sus últimos cursos situados en textos.

describe este concepto. Estos funcionan como pistas para una posibilidad en la lectura, abordaje y apropiación de este término. Se realizó el rastreo de algunos escritos donde el autor hace mención al término experiencia. En primer lugar, se situará el texto de los cursos dictados a principios del 83 compilado bajo el título *El gobierno de sí y de los otros* y en simultáneo los textos de *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* y *III La inquietud de sí*, seguido de ello se hace una revisión al texto *Hermenéutica del sujeto, Obrar mal, decir la verdad* y también, una entrevista que puede ser entendida como la apuesta más clara donde el autor aborda el tema de la experiencia, referido bajo el título *Cómo nace un "libro experiencia"*. Del mismo modo se consultan otros autores que sirven para acompañar las descripciones de las nociones de experiencia del pensador Foucault, también se realizó la consulta de textos "primarios" mencionados por el autor en sus libros, tal es el caso de los diálogos de Platón o las Pláticas de Epíteto, escritas por Arriano.

Antes de continuar, como ejercicio foucaultiano de claridad frente a lo que no se busca hacer en el rastreo de esta categoría, se establece la imposibilidad de dar al término experiencia un único y finito significado; tampoco la búsqueda tiene que ver con una mirada cómoda de la palabra experiencia, al contrario, este término refiere de manera constante un poco de incomodidad, por lo amplio de su significado, por sus distintas apropiaciones y su uso indiferenciado.

Parafraseando a Martin Jay, la experiencia en Michel Foucault es una estructura multiestratificada, que abordó en diversos campos de sus análisis. Así, este texto actúa como una provocación a pensar el término experiencia, infiriendo que como se verá en los próximos apartados, un mismo autor, un mismo sujeto, puede dar cuenta de un concepto desde diferentes significados y quizá es la característica más obvia de un sujeto que le apostaba a poder ser otro.

La apuesta de este capítulo se encamina por los elementos más significativos que de una manera u otra ofrecen

conceptualizaciones que merecen ser resaltadas y usadas, así como lo expone Castro, al abordar el tema de la experiencia en Foucault, (Castro, 2004):

El término experiencia aparece en numerosas expresiones: experiencia del propio cuerpo, experiencia de la locura, experiencia de la sinrazón, experiencia onírica, experiencia imaginaria, experiencia vivida (*vécue*), experiencia patológica, experiencia literaria, experiencia contemporánea, experiencia de la sexualidad, experiencia de la finitud, etc. (p. 128)

Entonces, hay claridad frente a diversos usos del autor frente a la experiencia y no queda más que agudizar la mirada, apaciguar el momento, mirar al profesor, al filósofo y al escritor, percibirlo desde su experiencia, esa que el mismo dice no se puede repetir ni reexperimentar, pero al menos puede presentarse un cruce con ella y esa es la intención de las siguientes letras, el cruce con las formas de experiencias del autor francés.

¿La experiencia o los focos de experiencia?

Hay una apuesta en las investigaciones de Michel Foucault, en el abordaje de sus análisis y el camino recorrido para hacer una historia de la locura o una historia de la sexualidad. En los últimos cursos explica lo que ha hecho, sus motivos, sus métodos, sus intencionalidades. Deslocaliza la manera conservadora de hacer historia, quiso observar las formas de subjetivación de los sujetos. Rondó con sus propias palabras al auditorio, estableció un sello que le fue personal al ser un pensador que cuestiona lo incuestionable. Tenía unas maneras particulares para salir de asuntos complejos (pues bien solo hasta sus últimos cursos advierte lo que hizo durante todas sus investigaciones), sus formas parecen plausibles y solicita se haga con ellas lo que se quiera, lo que se pueda, al fin y al cabo las denomina como una caja de herramientas. Dentro de esta caja se ubican los focos de experiencia, una metodología desde la cual realizó sus

investigaciones que y en el curso compilado bajo el nombre *El Gobierno de sí y de los otros*, describió detalladamente.

En la clase del 5 de enero de 1983, Foucault advierte que entre las posibilidades de hacer una historia de las mentalidades y/o representaciones, procura hacer una historia del pensamiento infiriendo que ello, “el pensamiento”, se relaciona directamente con los focos de experiencia (Foucault, 2009):

los focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos – formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencia virtuales para sujetos posibles –, estas tres cosas o, mejor, la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, “foco de experiencia”. (p. 19)

Dentro de esta articulación, queda planteado que los campos de saber, la normatividad y las formas de constitución del sujeto funcionan en un engranaje bajo la forma *focos de experiencia*, que dan lugar a una historia del pensamiento, y por lo tanto la hacen particularmente diferente a la historia de las ideas o la historia planteada desde el plano de lo tradicional, con resultados esperados y con héroes, lugares, eventos ya señalados y comprendidos a lo largo del tiempo como escenarios únicos e inapelables. Una de las apuestas claves de Foucault a partir de los focos de experiencia refiere a una forma distinta de pensar la historia.

Ahora bien, esos focos de experiencia más adelante en otro texto el autor los aborda bajo el nombre de “experiencia”, así, Foucault muestra como primera pista metodológica y exponiendo lo abordado en historia de la locura que siempre entendió está, al igual que la sexualidad como una experiencia:

Hablar de la “sexualidad” como de una experiencia históricamente singular suponía también que pudiéramos disponer de instrumentos susceptibles de analizar, según

su carácter propio y según sus correlaciones, los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad. (Foucault, 2012, p. 10)

Así como Foucault plantea los “focos de experiencia” en la articulación de tres formas, saber, poder, sujeto, del mismo modo en el volumen II de *Historia de la sexualidad* da significado al término experiencia desde estas tres dimensiones con la misma exactitud, como se evidencia en la cita anterior. En este sentido se consolida una primera claridad: la experiencia y los focos de experiencia de los dos textos son indistintos y revelan un campo de análisis para investigar la locura, la enfermedad mental, la clínica, la sexualidad, entre otros.

Foucault resuelve algunas inquietudes argumentando que en los dos trabajos arriba mencionados buscó hacer investigación acerca de la experiencia de la locura y la experiencia de la sexualidad, imparcialmente, pasando por las formas de saber, lo normativo y la constitución de sujetos en el caso de la locura como normales y locos, y en el caso de la sexualidad como los sujetos deben reconocerse como sujetos de la sexualidad, sujetos de deseo.

En efecto, se puede inferir que la noción de experiencia en el autor fue un tema elemental en sus trabajos, pero fue realmente mencionada y dilucidada por él, en los últimos textos donde al tiempo recoge de manera más precisa el trabajo al que le apostó. La noción de experiencia siempre circulante fue una preocupación constante del autor, aunque entendida de manera diversa, al hablar de historia de la locura en la clase del curso del 83, Foucault enfatiza que siempre su pretensión fue entender la locura como una experiencia y además de ello como segunda pista metodológica plantea nuevamente al igual que la sexualidad que estas (locura y sexualidad) no son invariantes o universales; sino aspectos particulares.

En este sentido, plantea a manera de ejercicio metodológico lo realizado cuando se dedicó a escribir historia de la locura, desarrollando lo que arriba había mencionado como “focos de experiencia”:

Sea como fuere, ése fue el punto de vista que tomé para tratar de analizar, hace ya bastante tiempo, algo como la locura, no considerada en absoluto como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual habría actuado cierta cantidad de sistemas de representaciones, de función y valor representativo variable. Esa historia de la locura tampoco era para mí una manera de estudiar la actitud que, a lo largo de los siglos o en un momento dado, había podido adoptarse con referencia a ella. Significaba, en cambio, intentar estudiar la locura como experiencia dentro de nuestra cultura, retomarla, en primer lugar, como un punto a partir del cual se constituía una serie de saberes más o menos heterogéneos, y cuyas formas de desarrollo había que analizar: la locura como matriz de conocimientos, de conocimientos que pueden ser de tipo propiamente médico, y también de tipo específicamente psiquiátrico o de tipo psicológico, sociológico, etc. En segundo lugar, la locura, en tanto y en cuanto es forma de saber, era también un conjunto de normas, unas normas que permitían recortarla como fenómeno de desviación dentro de una sociedad, y al mismo tiempo normas de comportamiento de los individuos con respecto a ese fenómeno de la locura y con respecto al loco, un comportamiento tanto de los individuos normales como de los médicos, el personal psiquiátrico, etc. Tercero y último: estudiar la locura en la medida en que esa experiencia de la locura define la constitución de cierto modo de ser del sujeto normal, frente y con referencia al sujeto loco. Fueron esos tres aspectos, esas tres dimensiones de la experiencia de la locura (forma de saber, matriz de comportamientos, constitución de modos de ser del sujeto), los que, con mayor o menor éxito y eficacia, procuré unir. (Foucault, 2009, pp. 19 - 20)

De este modo Foucault presenta la experiencia como una categoría metodológica que recorre tres partes de un objeto y que por ello es distinto a hacer una simple historia de la locura.

Al respecto es importante mirar las siguientes preguntas planteadas acerca de la experiencia de la locura, por Foucault en una entrevista en 1981:

En términos concretos, si se quiere, se llega a lo siguiente: ¿hay o no una experiencia de la locura característica de una sociedad o de un tipo de sociedad como las nuestras? ¿Cómo pudo constituirse esa experiencia de la locura, cómo pudo surgir? Y, a través de esta experiencia de la locura, ¿cómo pudo constituirse la locura en cuanto objeto de saber para una medicina que se presentaba como medicina mental? A grandes rasgos, eso deriva en: ¿por medio de qué transformaciones históricas, qué modificaciones institucionales, se constituyó una experiencia de la locura en la cual están a la vez el polo subjetivo de esa experiencia y el polo objetivo de la enfermedad mental? (Foucault, 2014, p. 253)

Estas preguntas de orden metodológico, dan cuenta de los procesos de investigación del autor. En la misma clase del 83, más adelante plantea que la experiencia sirve como matriz de análisis de las prácticas discursivas y formas de veridicción:

En principio, el estudio del eje de la formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía, etc., que solo eran para mí un ejemplo para el análisis de la formación de los saberes. Y al respecto estimé que, si se quería efectivamente estudiar la experiencia como matriz para la formación de los saberes, había que tratar no de analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino de señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción. (Foucault, 2009, p. 20)

Esta forma la plantea como un primer desplazamiento “Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción” (Foucault, 2009, p. 20), en un segundo

desplazamiento, Foucault muestra que “el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis de la norma al de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad.” (Foucault, 2009, p. 20) y en el tercer desplazamiento aduce que “se trataba una vez más de efectuar un desplazamiento, pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/ tecnologías de la relación consigo mismo o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse pragmática de sí.” (Foucault, 2009, p. 21), o este último desplazamiento como lo explica de manera más clara en el volumen dos de *Historia de la sexualidad*, como una experiencia de sí mismo:

Para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo. (Foucault, 2012, pp. 11 - 12)

Estos desplazamientos son movimientos en los que Foucault insistió y que toma como forma y apuesta de investigación, así al finalizar la primera hora de clase del 5 de enero manifiesta, que lo que ha realizado en sus distintas investigaciones es una historia de distintas experiencias:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: éstas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias”. Experiencia de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, otros tantos focos de experiencias que son, creo, importantes en nuestra cultura. Tal fue entonces,

si se quiere, la trayectoria que procuré seguir y que era preciso tratar de reconstruir honestamente en beneficio de ustedes, aunque sólo fuera para recapitular. Pero ustedes ya lo sabían (Foucault, 2009, pp. 21 - 22).

Se concluye, entonces, en esta primera parte, que la noción de experiencia –que a decir verdad, solo se diferencia por el objeto estudiado– sexualidad, locura, delincuencia; es la misma, con el mismo método de estudio y tiene que ver con una forma de análisis en la cual el autor cimentó sus investigaciones. Por tanto, brinda posibilidades para indagar acerca de diversos temas y aspectos en los que se quiera abordar una investigación, de este modo se lograrían evidenciar muchas otras potencias desde una perspectiva distinta. Cabe anotar, lo que menciona Jay sobre la apuesta de Foucault de una experiencia desde una forma multiestratificada que es una causa y no simplemente un efecto:

En otras palabras, es una estructura multiestratificada general a una cultura y basada en una correlación de factores antes que en su mutua controversia, pasible de ser observada desde afuera por un historiador desapasionado como un objeto de indagación. Más aún, se trata de una estructura que no es un efecto derivado de los discursos epistémicos o de las reglas normativas, sino de algo que surge cuando estos se correlacionan con diferentes formas de subjetividad. En este sentido, la experiencia se entiende como la *causa*, y no el efecto, del discurso de la sexualidad en la cultura occidental. (Jay, 2009, p. 448)

De este modo en los siguientes dos apartados, se resaltarán otras estratificaciones de la experiencia en Foucault, resaltando que la que se acaba de describir es una apuesta investigativa que localiza el término de la experiencia en el campo de pensamiento de los sujetos que se constituyen, desde una perspectiva más académica e investigativa, aquí se observó al profesor Foucault de los focos de experiencia del Collège de France, el paso siguiente es abordar al filósofo de la experiencia como competencia, a la experiencia del presente, a la experiencia como ensayo.

La experiencia como competencia y canon

La forma de apaciguamiento, la línea más sobria de Foucault, que señalaba Deleuze, es la apuesta por la verdad, el conocimiento y el cuidado de sí, que aborda en *La hermenéutica del sujeto*. En este sentido el pensador francés indagó en diversos aspectos acerca de esta verdad que se dice o de la que se habla⁴. Foucault dialogó con los filósofos griegos y romanos, desarrolló los textos de dichos filósofos y los desglosó, los puso a su merced para afirmar que existen otras maneras de ver-se al sujeto, de mirar-se en el presente, con unas características particulares, con unos modos de vida, en el que los griegos pueden brindar ciertas maneras de vivir, pero donde la pretensión no es retornar a estos. Valga la aclaración de Deleuze, cuando le preguntan acerca del retorno de Foucault a los griegos:

No, en absoluto, nada de retorno a los griegos. Foucault odiaba los retornos. Nunca ha hablado de otra cosa más que de aquello que vivía: el dominio sobre sí mismo, o más bien la producción de sí mismo, esto es una evidencia en Foucault. Lo que dice es que los griegos han “inventado” la subjetivación, y ello porque su régimen – la rivalidad de los hombres libres – se lo permitía (los juegos, la elocuencia, el amor, etc.). (Deleuze, 2006, p. 183)

Con dicha aclaración del no retorno, pero sí de la producción de subjetivación, de la mirada desde el presente, de la lectura de los griegos (no como una suerte nostalgia, sino como una capacidad de entenderlos en el momento presente) el pensador francés desarrolló sus clases y a lo largo de ellas desplegó diferentes elementos, hacia una búsqueda del dominio sobre sí mismo.

La palabra experiencia es retomada en una clase en especial (3 de marzo de 1982, primera hora), a propósito de la escucha,

4 Este apartado del curso de la *Hermenéutica del sujeto* es un prelude para describir el significado de la *parrhesía*, y la llegada a esta por diversos tipos de ejercicios, como el la escucha, el habla, la lectura y la escritura.

teniendo en cuenta que en esta intervención en el Collège de France, desarrolló junto con esta, otras formas, como la lectura, la escritura, elementos especiales para una práctica ascética, se halla aquí el Foucault de la ascesis, de la filosofía, de las prácticas de subjetividad:

Comprenderán entonces cuál será la primera forma, la forma inicial, indispensable de la ascesis concebida así como subjetivación del discurso de verdad. Todas las técnicas y las prácticas que conciernen a la escucha, la lectura, la escritura y el hecho de hablar van a ser a la vez el primer momento, la primera etapa, pero también el soporte permanente de esa ascesis como subjetivación del discurso de verdad. Escuchar, saber escuchar como corresponde; leer y escribir como corresponde; y también hablar, van a ser como técnicas del discurso verdadero, el soporte permanente y el acompañamiento ininterrumpido de la práctica ascética. (Foucault, 2004, p. 317)

Teniendo en cuenta la anterior precisión, especialmente en el saber escuchar como corresponde es donde el autor francés hace el rastreo y ubica la experiencia, la habilidad para escuchar en un primer lugar para poder llegar a la ascesis y al discurso de verdad:

Podemos decir que escuchar es, es en efecto, el primer paso, el primer proceder en la ascesis y la subjetivación del discurso de verdad, porque escuchar en una cultura que, como bien saben, era en todo caso fundamentalmente oral, es lo que va a permitir recoger el *logos*, recoger lo que se dice de verdad. Pero la escucha, si se la realiza como corresponde, es lo que va a dejar al individuo persuadirse de la verdad que se le dice, de la verdad que encuentra en el *logos*. Y por último, la escucha va a ser el primer momento del procedimiento mediante el cual esa verdad percibida, esa verdad escuchada y recogida como corresponde, va a hundirse, en cierto modo en el sujeto, a incrustarse en él y empezar a convertirse en *suus* (a volverse suya), para constituir así la matriz del *ethos*. (Foucault, 2004, p. 318)

El punto de partida para la experiencia, según lo expuesto por Foucault referenciando a Epicteto, Seneca y Plutarco, es la escucha. Uno de los cinco sentidos del hombre, que dará lugar al acceso a la verdad. El filósofo francés dialogó con Epicteto, para plantear otra mirada a la experiencia. El esclavo de Epafrodito señaló algunas precisiones acerca del habla y de la escucha, en sus disertaciones o pláticas escritas por Arriano (1957):

Como uno lo dijese:

- Muchas veces deseoso de escucharte vine a ti y nunca me contestaste. Y ahora te ruego, si es posible, me digas algo.

- ¿Parécete, le replico, que como de otras cosas existe un arte, así también para hablar, la cual quien la posea hablará, con pericia, quien no la posea, sin pericia?

-¿Luego quien con el hablar él mismo se beneficie y sea capaz de beneficiar a otros, ése hablará con pericia; en cambio, quien más bien se perjudique y perjudique, éste será inhábil en el arte esta del hablar? Hallarás unos que se perjudican y otros que se benefician. Más los que escuchan, ¿todos se benefician de lo que escuchan, o también entre éstos hallaras unos que se benefician, otros que se perjudican?

-También entre estos, dijo

-Luego, igualmente aquí, ¿quiénes escuchan con pericia se beneficia, los que sin pericia se perjudican?

Asistió él.

- ¿Existe, pues, cierta pericia, así como en el hablar, también en el escuchar?

-Eso parece (p. 149)

La anterior, es una de las citas que retomó en esta clase Foucault y se muestra muestran la experiencia desde otro significado. La falta de habilidad o pericia en la escucha, al igual que el habla puede perjudicar al sujeto, por ello para escuchar, se requiere experiencia, habilidad, de tal manera que con lo que se escuche se obtenga cierto beneficio. Así, la escucha, es

entonces, *empeiria*, es *competencia*⁵, es habilidad adquirida, que al tiempo se conjugará con la *tribe* que es la práctica asidua:

Pues bien, dice Epicteto, para saber hablar como corresponde, útilmente, para evitar hablar de manera vana o perjudicial, hace falta algo que es una *tekhne*, un arte. También para esculpir como corresponde hace falta cierta *tekhne*. Y bien, para escuchar hace falta la *empeiria*⁶, vale decir, la competencia, la experiencia, digamos la habilidad adquirida. También es necesario la *Tribe* (que es la aplicación, la practica asidua). Por consiguiente para escuchar como corresponde precisamos la *empeiria* (la habilidad adquirida) y la *tribe* (la practica asidua), así como para hablar es necesaria la *tekhne*. Podrán advertir a la vez la comparación y la diferencia. Como ven, Epicteto subraya claramente que, para hablar como se debe, se necesita *tekhne*, un arte. Mientras que para escuchar se necesita experiencia, competencia, practica asidua, atención, aplicación, etcétera. (Foucault, 2004, pp. 323-324)

Lo que tiene que ver con la escucha y la experiencia y a su vez esta como competencia, es la atención. La práctica constante de quien agudiza el sentido de su oído, para obviar aquello que no le sirve y quedarse con aquello que le permite llegar a la verdad⁷. Así, más adelante en el curso, el profesor continúa aludiendo aquella analogía entre la filosofía y la medicina (la una como cura del alma, la otra como cura del cuerpo), que hay una clara oposición entre el arte, la *tekhne* y la *empeiria*, en esta ocasión hace referencia a Platón:

5 La traducción de las palabras habilidad y pericia al idioma francés es competencia, "*compétence*". Así como el término perito es *compétent*. (Diccionario francés-español)

6 En el texto pláticas II de Epicteto la palabra que el autor francés indica como experiencia es realmente Pericia o su equivalente al sujeto "Perito" al que le atañe saber escuchar.

7 Luego si el hablar como se debe atañe al perito, ¿ves cómo también escuchar útilmente atañe al perito? Y aún lo de perfecta y útilmente, si quieres de momento prescindamos, pues muy lejos estamos ambos de eso. (Pláticas 24, 6-13)

Ahora bien en el vocabulario filosófico técnico (el vocabulario filosófico a secas) aparece con mucha regularidad una oposición reconocida, admitida (una distinción, en todo caso), entre *tekhne*, por un lado y *tribe* y *empeiria*, por el otro. Al respecto, hay un texto del Fedro que es absolutamente claro. En 270b, Platón habla de la medicina y el arte oratorio⁸. Y dice: en la medicina y el arte oratorio, hace falta desde luego mucha costumbre, experiencia, etcétera. Pero, agrega, *empeiria* y *tribe* (las dos palabras están juntas como el texto de Epicteto) no bastan. Además de ellas, se necesita algo que es la *tekhne*. La *tekhne* se basa [en] e implica el conocimiento: conocimiento del cuerpo en su realidad misma. Así, la medicina será una *tekhne*, o en todo caso supondrá una basada en el conocimiento del cuerpo. Y el arte oratorio será una *tekhne* en la medida en que se apoye en un conocimiento del alma. Mientras que en el caso de la *empeiria* y la *tribe*, los conocimientos no son necesarios. (Foucault, 2004. pp. 323 - 324)

La experiencia despojada del conocimiento, la experiencia a secas, la experiencia que tiene que ver con la costumbre, con el tiempo (recorrido cronológico, enseñanzas transmitidas de generación en generación, tradición) una experiencia que acompañada por el conocimiento llega a ser una *tekhne*, un arte para hablar y una competencia, una verdadera experiencia para escuchar. En el texto de Platón que cita Foucault del Fedro, en la conversación con Sócrates la experiencia, no es suficiente, tiene que ir acompañada de un conocimiento, para que pueda ser entendida como un arte, se interpreta como preludeo, como

8 “Sócrates: Con la retórica, sucede lo mismo que con la medicina.

Fedro: Explicáte.

Sócrates: Estas dos artes piden un análisis exacto de la naturaleza, uno de la naturaleza del cuerpo, otro de la naturaleza del alma, siempre que no tomes por única guía la rutina y la experiencia, y que reclames al arte sus luces, para dar al cuerpo salud y fuerza por medio de los remedios y el régimen, y dar al alma convicciones y por medio de sabios discursos y útiles enseñanzas”. (Fedro, 270b).

condición para el habla, primero se escucha, se agudiza el sentido de la audición, luego por la experiencia adquirida se invita a hablar. Escuchar del tal modo que esta misma practica incite hablar.

Más adelante Foucault expone, la misma distinción entre la *tekhne* (que tiene que ver más con el habla) y *empeiria* (la escucha) de modo tal que la escucha tiene que ver más con la experiencia y la *tekhne* con el arte con el habla, de este modo no sería propio aludir a un arte de la escucha:

Por lo tanto, lo que podríamos llamar - con una expresión un poco sosa- un "arte de escucha" no puede ser un arte en sentido estricto. Es experiencia, es competencia, es habilidad, es una manera determinada de familiarizarse con las exigencias de la escucha. *Empeiria* y *tribe*, todavía no *tekhne*. Hay una *tekhne* para hablar, no la hay para escuchar. (Foucault, 2004, p. 324)

Se observa entonces, que la noción que Foucault establece aquí teniendo en cuenta textos filosóficos acerca de la experiencia tiene que ver con esta en relación con una habilidad o competencia que se ubica en el acto mismo de escuchar. Una competencia que tiene que ver con el sujeto, que además precisa estar en armonía con la atención (*prosoche*), con el entrenamiento asiduo de quien escucha, una experiencia como competencia del saber ser del sujeto. Si bien, la competencia del escucha parece tener una especificidad en el sujeto, lo que desarrolla Epicteto y que es retomado por Foucault, es que la escucha, el habla, la lectura y la escritura, son procesos que van imbricados en el sujeto, pues a decir de la escucha, esta es, una práctica constante durante la vida del sujeto, una experiencia de vida, que le lleva a hablar, a escribir, a leer, a pensar.

Es preciso y oportuno evidenciar la relación entre la experiencia, la competencia y la atención, además, es posible que estas tres se encuentren vinculadas por una forma de vida que tiene que ver el tiempo actual con el presente. Experimentar, competir y atender son prácticas que van aunadas en unas

maneras y en unos gestos particulares de los sujeto (ya se había mencionado lo de la experiencia amorfa y atemporal). En este sentido, la experiencia como competencia y atención crea en el sujeto un ritmo, un movimiento que tiene que ver con la agudeza del sujeto y de este en el tiempo, en el tiempo presente.

Si se aplica el infinitivo del verbo escuchar la experiencia, la competencia y la atención, tiene un lugar reservado en el tiempo presente. En este sentido, es contradictorio por lo tanto hablar de una experiencia “anterior” a la experiencia, cabría preguntarse qué hay antes de la experiencia, o si después de ella se repite de manera idéntica (cuestión que más adelante se aclarará con el autor francés). La cuestión con la experiencia es que se trae a colación al presente, porque rozan con experiencias que se han tenido, sin ser idénticas, sin tener carácter de imitación, pero esta es traída por una cuestión de ontología.

La pretensión del autor francés, como lo aclara Deleuze, no es tener una experiencia como la de los griegos, porque su tiempo y espacio se movilizaban y se ambientaban de manera distinta, a lo que si invita es a escuchar en este tiempo presente, si realmente se realiza un ejercicio de escucha y de discriminación entre lo *logikos* y lo *pathetikos*, elementos que resalta Foucault, constantes en la competencia de escuchar.

Deleuze, afirma que, la experiencia tiene que ver con lo actual y por ello este autor que escribe sobre Foucault aclara que a este más que interesarle los griegos o querer retornar a ellos busca una relación con la subjetivación:

[...] Lo que auténticamente le interesa es nuestra relación actual, con la locura, con los castigos, con el poder, con la sexualidad. No le interesan los griegos sino nuestra relación con la subjetivación, nuestro modo de constituirnos como sujetos. Pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual, acerca de lo que emerge, de lo nuevo, de lo que se está formando. La historia no es experimentación, ella representa únicamente el conjunto de las condiciones prácticamente restrictivas

que permiten experimentar algo que se escapa a la historia. Sin la historia la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, sino filosófica. (Deleuze, 2006, p. 171)

Precisamente, con esta experiencia filosófica desde donde el profesor del Collège de France realiza sus últimas investigaciones, bien lo aclara Deleuze, que el interés de Foucault por los griegos es para interrogarlos y a partir de allí crear una propia experiencia, esa cuestión del presente con la experiencia ahonda en un plano más profundo de la escucha:

Ciertamente, necesitamos interrogar a los griegos, pero únicamente porque ellos, según Foucault, han inventado esta noción, esta práctica del modo de vida... hubo una experiencia griega, experiencias cristianas, etc., pero ni los griegos ni los cristianos pueden hacer hoy nuestra experiencia por nosotros. (Deleuze, 2006, p. 171)

En la escritura, en el giro, en el cambio de Michel Foucault del segundo tomo de *Historia de la sexualidad* retoma lo que pretende hacer con la experiencia de la sexualidad. Así, ante una pregunta que le formulan acerca del plan distinto que tomó la *Historia de la sexualidad*, Foucault responde;

He cambiado de parecer. Un trabajo no es muy divertido si no supone al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa o incluso lo que uno es. Había empezado escribir dos libros de acuerdo con mi plan primitivo, pero muy pronto comencé aburrirme. Había cometido una imprudencia contraria a mis propios hábitos. (1991, p. 229)

El intelectual está lejos de hacer una historia esquemática de la sexualidad, aunque así se titulen sus tres tomos. Sin embargo, el autor francés de las problematizaciones encuentra su propia manera de investigar y dar cuenta de dicha investigación en sus libros, sus caminos se vuelven poco comunes, el discurso se centra en el sujeto, en la subjetividad y esas otras aperturas donde se puede ejercer y por ello se atreve a hablar del sujeto de la sexualidad, de la experiencia de la sexualidad.

Como él mismo lo describiera en una entrevista, es muy decible que una preocupación constante de la experiencia de la sexualidad haya sido llevada a cabo en sus investigaciones, lo que se traduciría en su propia experiencia de la sexualidad, subrayando que esto tiene que ver con la coherencia (del autor y lo que escribe) como estrategia, la coherencia de su propia vida:

A lo sumo, diría que ni siquiera busco afianzar la coherencia; diría que esa coherencia es la coherencia de mi vida. Di combate a propósito de ciertos temas, es cierto: esos son fragmentos de experiencia, fragmentos de autobiografía. Tuve cierta experiencia es de los hospitales psiquiátricos. Tuve, por otras razones, experiencias con la policía. Y también tengo cierta experiencia en lo relacionado con la sexualidad. Es mi biografía. Intento dar combate cuando advierto un vínculo lógico, una implicación, una coherencia entre un elemento y otro. Pero no me sitúo como el universal combatiente de una humanidad sufriente bajo todas las formas y todos los aspectos, y preservo mi libertad con respecto a los combates en que me involucré. Diría que la coherencia es estratégica. Si peleo por tal o tal otra cosa, es porque eso me importa en mi subjetividad. Me doy perfecta cuenta de que el punto de apoyo y la coherencia también pasan por ahí. Pero a partir de las elecciones que se esbozan sobre la base de una experiencia subjetiva, se puede pasar a otras cosas, de modo tal de tener una coherencia real, un plan o un cariz de racionalidad que no se apoye en una teoría general del hombre. (Foucault, 2014, p. 276)

La agudeza en el oído de Michel Foucault, su competencia para escuchar y escuchar-se, mediante esta y otras competencias hizo o iba desarrollando su conocimiento de sí, aquello que involucraba su propia experiencia para de este modo, hacer investigaciones exhaustivas que siguen siendo materia de revisión, de apropiación, de discusión, así como de verificación, detección y hasta descredito. Cabría preguntarse quizá si algún autor o algún filósofo puede llegar a escribir acerca de algo que no le haya significado una experiencia o al menos haya rozado con ella.

En el tiempo en que Foucault daba sus cursos en el Collège de France, escribía su investigación acerca de la sexualidad, asimismo se puede observar en un pequeño apartado del volumen III de *Historia de la sexualidad* que la experiencia nuevamente es mencionada esta vez en relación con el arte de la onirocrítica de Artemidoro, como una forma de control y verificación, aquí la experiencia es mencionada como un Canon y testigo de todo lo que se dice; nuevamente Foucault sitúa la experiencia desde la filosofía, la ubica desde lo que se dice.

De acuerdo con lo anterior, la experiencia es aquello a lo que es sometida una información, un conocimiento, en este sentido la experiencia tiene que ver con las dos operaciones: el hablar y el escuchar, muy parecido a lo planteado por Epicteto. Nuevamente se encuentra aquí la experiencia como una habilidad adquirida, como una competencia. Artemidoro es considerado uno de los más importantes interpretadores de sueños u *Oneirokritiká*, no es en vano que sugiera que para poder ser un verdadero interpretador de sueños, es necesario tener la experiencia, comparar, confrontar, para establecer que es lo que se va a decir.

Sin embargo, todo lo que refiere, Artemidoro está bien dispuesto a no transmitirlo tal cual, sino a someterlo a la “experiencia” (*peira*) que es para él el “canon” y el “testigo” de todo lo que dice. Y hay que entender con ello que controlará las informaciones a que se refiere por medio de la comparación con otras fuentes, por la confrontación con su propia práctica y por el trabajo de razonamiento y de la demostración: así, no se dirá nada “en el aire” ni por “simple conjetura”. Se reconocen los procedimientos de encuesta, las nociones -como las de historia, las de *peira*-, las formas de control y de “verificación” que caracterizan a esa época, bajo la influencia más o menos directa del pensamiento escéptico, las colectas de saber efectuadas en el orden de la historia natural o de la medicina. El texto de Artemidoro ofrece la ventaja considerable de presentar una reflexión elaborada sobre una vasta documentación tradicional. (Foucault, 2001, p. 7)

La experiencia que se retoma en la cita anterior tiene que ver con ésta como la confrontación con la propia vida y a partir de esta someter a verificación, es decir, es necesario experimentar para poder dar cuenta de lo que se habla o de lo que se dice, también se podría interpretar esta experiencia como una forma de dominio sobre sí mismo, eso que solo se encuentra sobre el sujeto mismo dentro de él, a solas, despojado de todo lo material. El uso de la “*peira*” es una de las características de la práctica de sí mismo, una manera desde la cual el sujeto puede mirarse y mirar a los otros, una competencia, una habilidad adquirida, aquello que se retoma, que lo que se vuelve una y otra vez, pero cuyo fin no es una repetición idéntica.

Teniendo en cuenta lo anterior, Foucault también hace una claridad frente a la experiencia y es la imposibilidad de reexperimentar, a decir del autor,

Una experiencia es, por cierto, algo que uno tiene solo, pero que no producirá todo su impacto a menos que el individuo se las ingenie para escapar de la pura subjetividad, de manera tal que a otros les sea posible – no digo reexperimentarla exactamente pero– al menos cruzarse con ella reconstruirla. (Foucault, 1991, p. 40)

Cerrando este breve apartado, es oportuno revisar como Foucault y su mirada a los griegos y romanos desde el presente, refiere otras maneras y formas de visibilizar la experiencia que se encontraría del lado del sujeto mismo, como una competencia, una habilidad una confrontación. Se puede inferir entonces, que esta parte de la experiencia desde su significado grecorromano, que se encuentra en la última parte que el autor menciona de los focos de experiencia (formas de saber, normatividad y sujeto), y hace énfasis sobre la práctica de sí del sujeto, a partir de los discursos que lo han constituido y las prácticas que lo hacen un sujeto con diversas características en el tiempo presente.

La experiencia como ensayo sobre uno mismo

En el anterior apartado, el filósofo francés apuntó al ejercicio de la escucha para llegar a una ascesis. Sin embargo, como una propuesta de la vida como una obra de arte, también abordó el tema del habla, la lectura y más exactamente la escritura, así, nuevamente referencia esta como una experiencia determinante en los sujetos.

En una de las entrevistas que le realizó el italiano Ducio Trombatori, hacia el año 1981, Foucault se dedicó entre muchos temas, a dialogar sobre la experiencia, sobre todo demarcó sus palabras desde el precepto del libro como experiencia. En este sentido, el autor francés aborda el tema de la experiencia nuevamente como una manera para investigar, escribir, y desde luego como una forma de experimentar sobre uno mismo, al tiempo se evidencia la invitación a tener otro tipo de experiencia a partir de lo que escribe, de tal modo, así mismo como se denominó como un artificiero, se describe en esta entrevista como un experimentador:

[...] me considero más un experimentador que un teórico, no desarrollo sistemas deductivos que deban ser aplicados uniformemente en diferentes campos de investigación. Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes. (Foucault, 1981, p. 9)

Este mismo elemento que guarda tanta relación con aquello que Foucault menciona como la problematización, en el sentido de no pensar lo mismo que se pensaba antes, como un proceso de cambio y transformación sobre uno mismo, de una aventura donde no se sabe cuál será el desenlace, que tiene que ver con lo impredecible, donde solo se vale ensayar y de este modo conocer más allá de lo pensable. Así, aunque el autor no lo mencione, o no lo relacione de manera directa, se puede deducir que experiencia y ensayo van de la mano.

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si solo hubiera de asegurarse la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo, y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos de la vida en o que la cuestión del saber, si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve, es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizás se me diga que estos juegos sobre uno mismo deben quedar entre bastidores... Pero, ¿qué es filosofía hoy -quiero decir, la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber de cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambio mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El ensayo que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como una apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación, es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía es hoy lo que fue, es decir una ascesis, un ejercicio de sí del pensamiento. (Foucault, 2001, p. 12)

Es válido, entonces, preguntarse si la elección por diferentes tipos de escritura no está en un gran porcentaje, regulada por las propias maneras del ser del sujeto; si la iniciativa y la constancia de tantos escritores no apuntan a dar unas formas, tiempos y maneras de ver el mundo y experimentar con él en cada letra, en cada párrafo, ficticio o real, de carácter filosófico o científico, banal o profundo.

También Foucault abordó el tema de la investigación como una experiencia que transforma y que actúa casi como un desgarramiento del sujeto mismo, como una desobjetivación, la escritura de los libros como un impedimento para ser el mismo:

A diferencia de esto (la experiencia como fenomenología), la experiencia, de acuerdo con Nietzsche, Blanchot y Bataille, tiene la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de modo que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente “otro” de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación. Y es este emprendimiento de desubjetivación, la idea de una experiencia límite que desgarrar al sujeto de sí, la lección fundamental que he aprendido de estos autores. Y no importa cuán aburridos o eruditos hayan resultado mis libros, esa lección me ha permitido siempre concebirlos como experiencias directas, para <<desgarrarme>> de mi mismo, para impedirme ser siempre el mismo. (Foucault, 1981, p. 12)

Impedimento de ser siempre el mismo, incapacidad de permanecer en un solo lugar de tener un solo rostro, de caminar a un mismo ritmo, eso es, a decir de Foucault lo que impide la experiencia, se puede inferir que en el pensador francés toda experiencia es determinante, pues en definitiva ponen al sujeto en otro lugar, la experiencia es interpretada por este también como la experiencia límite, y es que la experiencia también raya con el borde de la imposibilidad, con lo que se cree es imposible experimentar y se hace posible cuando llega, cuando sacude al sujeto, cuando excede incluso los límites de la razón, por eso la vida del intelectual francés también fue una constante experiencia límite, no solo en su escritura, sino también en su manera de vivir en todos los sentidos.

Foucault refería sus investigaciones dentro de una suerte de desprendimiento de sí mismo, en relación con ser un intelectual, un teórico, un universitario:

¿Cuál puede ser la ética de un intelectual -reivindico este término intelectual que actualmente parece provocar náuseas en algunos- sino ésta: ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo? (lo que es justamente lo contrario de la actitud de conversión) ...Ser a un tiempo universitario e intelectual consiste en intentar hacer uso de un tipo de saber y de análisis que se enseña y se recibe en

la universidad de tal forma que se modifique no solo el pensamiento de los demás sino también el de uno mismo. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y el de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales. (Foucault, 1991, p. 238)

De este modo, una de las apuestas en el trabajo de Foucault, que funciona como pista metodológica y como práctica de filosofía de vida, es aquella que consiste en la transformación del sujeto a través de su objeto a investigar, analizar, problematizar, pensar, etc. Esto no tiene que ver con un ejercicio automático, ni sistemático, mucho menos previsible, más bien consiste en un ejercicio de sí mismo que hace que se piense en diferentes tiempos, relación que se guardaría estrechamente entre la experiencia y la ontología del presente, “Más bien, lo que intentó es experimentar por mí mismo – pasando a través de un determinado contexto histórico-, experimentar lo que somos hoy, no solo lo que fuimos, sino lo también lo que somos actualmente.” (Foucault, 1981, p. 13).

En efecto, esta manera de pensarnos en lo actual, también refiere una manera que no obedece solo a una experiencia individual. Así cuando se investiga, aunque de primer plano se encuentra la experiencia que atraviesa al sujeto (experiencia particular) y que, indica Foucault, siempre tendrá algo que ver con una experiencia personal, esto tiene que afectar al colectivo (experiencia colectiva) en unas formas de pensar. Entonces a propósito de dar forma y tiempo a la experiencia a través del sujeto, es que esta se hace visible para los otros. Así, el papel principal del sujeto que investiga, que se afecta y logra afectar a sus lectores:

Una experiencia es, por supuesto, algo que se vive solo; pero no puede tener su efecto completo a menos que el individuo se pueda escapar de la subjetividad pura, de modo tal que otro pueda, no diría exactamente reexperimentarla, sino al menos cruzarse en el camino con ella, o seguir sus huellas. (Foucault, 1981, p. 17)

El abordaje de Foucault en esta entrevista tuvo que ver con otra forma que metodológicamente expresa en sus investigaciones y estudios que sería una manera de actuar sobre sí, pero al tiempo sobre los otros, no como un efecto de verdad y de prescripción sobre el deber ser, sino como una invitación como una manera de experimentar, como una práctica de vida que afecta la vida de los otros:

En mi caso, se trata de algo completamente distinto: mis libros no tienen ese tipo de valor (no son prescriptivos). Funcionan como invitaciones, como gestos hacia los demás, para aquellos que puedan querer, eventualmente, hacer lo mismo, o algo semejante, o, en cualquier caso, para aquellos que intenten deslizarse hacia ese tipo de experiencia. (Foucault, 1981 p. 16)

En este último elemento que se abordó de la experiencia de Foucault, queda clara la invitación a entender, sentir y pensar la experiencia no solo en sus textos, que aún son materia de análisis y de realización de proyectos, sino en otros elementos que pueden llevar al sujeto a ser distinto a quien era antes, a pensar de otra manera, a someter su propio juicio a un desgarramiento, para empezar a ser otro. Es preciso indicar la relación directa entre experiencia y sujeto, y como esta se da a través del encuentro con otros elementos como el cine, una conversación, una tesis, una imagen, el mismo silencio, entre otras muchos elementos que afectan al sujeto y lo hacen dar forma y tiempo a la experiencia, que indican una actualización en su pensamiento.

¿Qué queda por experimentar?

La relación que queda entre los focos de experiencia, la experiencia como competencia y como ensayo, es que estas tres maneras de entenderla apuntan a algo muy específico y es a una modificación en los modos de investigar, en un apuesta a que el objeto a investigar, lleve a una transformación, modificación,

desgarramiento, limite, desprendimiento del propio sujeto. Con los focos de experiencia se encuentran las herramientas, los elementos básicos para hacer una pregunta acerca de temas “frecuentes” o “naturalizados”. Por otra parte, la experiencia como competencia, es la capacidad misma del investigador para indagar, agudizar, atender, profundizar en su investigación y por último, la experiencia como ensayo junto con las dos anteriores, permite que el investigador haga un ejercicio sobre sí mismo, que no se trate solo de plasmar letras en varias hojas, de leer autores, de identificar regularidades, de señalar novedades, sino también, de ser un sujeto completamente distinto al que era antes de emprender el camino de investigar.

Lo expuesto en las líneas anteriores, acerca de lo que Michel Foucault y el abordaje con la experiencia revelan, ponen de manifiesto en primera medida, que más que certezas, quedan varias preguntas e invitaciones a ahondar en algunos de los conceptos con los que relaciona la experiencia, o incluso pensar en otras formas de experiencia, situación que es natural, por la inmensidad del término. El papel de delimitar un término a lo que expone un autor, permite hacer una búsqueda exacta, sin embargo, la noción de este autor también viene nutrida del encuentro con otros autores, como lo mencionó en sus entrevistas, ello sería materia de otro escrito que profundice en los aportes de otros autores o en las similitudes en las conceptualizaciones de este término.

En primer lugar, los focos de experiencia que desarrolló el autor francés, indican maneras de investigar que pueden ser apropiadas en diversos tipos de investigación que quieran cumplir con una función de problematización y que apunten al querer obtener resultados distintos utilizando desde luego la historia, pero dando a esta un sentido distinto al que se le ha conocido por tanto tiempo.

Lo que se expuso en el segundo apartado, donde Foucault retoma a Epicteto y Artemidoro, entre otros, supone hacer una mirada distinta a la experiencia como competencia, como

habilidad adquirida, habilidad que puede ser desarrollada por todos y cada uno de los sujetos, competencia colectiva quizá, pero al fin una competencia que convoca a otras formas de pensar, que estimula a la desestructuración, a la atención de sí del sujeto, a escuchar-se y encontrar allí sus discursos de verdad. En algunas revisiones que se han hecho acerca de los significados de la experiencia, no es muy recurrente que esta sea entendida como una competencia y resulta atrayente que además sea algo que se le otorgue al sentido de la escucha.

En una sociedad donde se asiste a la exacerbación de palabras e imágenes, a la verbalización de toda emoción y a la petición continua de poner nombre a cada situación, ser competente, ser experto en escucha se vuelve un trabajo difícil, aunque no imposible. La expresión experiencia puede quedarse corta para los griegos, para los romanos, pero pensarla como competencia, también es una apuesta. No se trata solo de una composición de palabras, de las diferencias entre *pericia*, *peira* o *empeiria*, al fin estas son expresiones lingüísticas.

Se trata también, de mirar esa experiencia que hace a cada sujeto competente con su propia vida y no solo en la manera en que escucha, sino en la manera misma en que dirige su mirada hacia sí, en que está atento a cada uno de sus sentidos, en que experimenta la vida y puede dar cuenta de ella como un conjunto de experiencias irrepetibles, indecibles e inacabables, pues bien, la experiencia del presente tiene que ver con la vida del sujeto que siempre se actualiza.

Por último, es apropiado acercarse a estas formas de entender la experiencia que atraviesan al sujeto y afectan sus formas de mirar, de ser, de hablar, entre otros. Esta solo sería otra de las maneras para pensar la escuela, la apuesta de desagarrar lo educativo no es descabellada en un mundo donde nos han hecho creer que ya no hay nada más por hacer y donde es completamente evidente que queda mucho por experimentar.

Referencias

- Arriano. (1957). *Pláticas por Arriano / Epicteto*. Barcelona: Eds. Alma Mater.
- Castro, E. (2004). *El Vocabulario de Michel Foucault. Un Recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Argentina.: Universidad Nacional de Quilmes.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones*. España: Pre-textos.
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. España: Ediciones La piqueta.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí*. España:
Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2004). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica. Foucault, M. (2009). *El gobierno de si y de los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. España:
Siglo Veintiuno Editores.
- Jay, M. (2009). *Cantos De Experiencia. Variaciones Modernas Sobre Un Tema Universal*. Buenos Aires: Paidós.

Ética, verdad y cuidado de sí: aproximaciones al último Foucault ^{1*}

Paola Andrea Lara Buitrago^{2**}
Universidad Pedagógica Nacional

Introducción

El capítulo aborda algunas reflexiones sobre las posibilidades de rastrear la concepción de ética en Michel Foucault, entendida como la relación del sujeto consigo mismo, y no solamente como el cumplimiento de las normas, la adscripción a sistemas normativos y el análisis de los comportamientos. El sentido que se asume es pensar el tránsito del sujeto a la actuación de sí sobre sí y con los otros, además representa el intento por identificar en el campo de sus reflexiones éticas, el desplazamiento metodológico que aparece en la última parte de su obra a partir

^{1*} Producto del proyecto de investigación SGI 1949 “Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía.” financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC. El enfoque procedimental del capítulo se realiza a partir de un rastreo conceptual específicamente de la noción ética en el último periodo de producción académica del filósofo que corresponde a los cursos en el Collège de France: el gobierno de los vivos (2014), la hermenéutica del sujeto (2009a), el gobierno de sí y de los otros (2009b), y las entrevistas realizadas al filósofo en los años 1980 a 1984.

^{2**} Licenciada en educación Preescolar. Joven Investigadora del grupo Filosofía, Sociedad y Educación-GIFSE. Correo electrónico: paola.lara@uptc.edu.co.

del cambio en el concepto de poder agonístico o lucha de fuerzas, al poder como gobierno de sí, de los otros y de lo otro. En esta perspectiva, se apuesta por comprender la ética como una categoría no solo teórico-conceptual que atraviesa la historia de la filosofía, sino como noción teórico-metodológica que permite que a la vez se constituya a sí misma y construya relaciones con otras: cuidado de sí, prácticas de libertad, regímenes de verdad. En Foucault, la ética es la práctica reflexiva de la libertad, es decir, sin prácticas de libertad no existe la posibilidad de constitución ética. El capítulo se desarrolla en tres planos analíticos: ética como cuidado de sí y práctica de libertad (el conocimiento del sujeto y la influencia de las técnicas de sí para la búsqueda de la libertad); ética y la verdad: miradas a la moral cristiana (transformación de la verdad en el sujeto); ética del pensamiento (reestructuración del pensamiento a partir de la configuración de sí), con el objetivo de reconocer la ética en la interrelación y constitución del sujeto. En la conclusión se presenta la ética percibida desde los ejercicios espirituales, el trabajo sobre sí mismo, el arte de vivir y la ascesis como posibilidades para repensar la educación en la medida que aborda formación de sujetos

La ética como cuidado de sí y práctica de libertad

El *gnôthi seautón* (conócete a ti mismo) y *epimeleia heatou* (cuidado de sí) identificados por Foucault en los escritos de la cultura griega y romana, aproximan a pensar la ética en relación al cuidado y conocimiento de sí mismo en la relación con el otro, de manera que “el cuidado de sí ha sido, en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual -o la libertad cívica, hasta cierto punto- se ha reflexionado como ética.” (Foucault, 1999, p. 396); en el ejercicio del cuidado de sí se refleja una posición de poder, donde la relación de dominación no se da por otro sino por sí mismo, reconociendo la libertad del sujeto.

El conócete a ti mismo *gnôthi seautón* representa un fundamento en la filosofía y reconoce el cuidado de sí mismo al alcance del otro, así que enlaza una actitud personal junto a los demás formando modos de vida y modos de experiencia de los sujetos. Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, realiza un recorrido del significado, y se aproxima a los relatos grecorromanos del conócete a ti mismo; precedidos con una mirada religiosa y con manifestaciones de oráculos inicialmente, según indica Roscher (1901), se representa bajo una serie de recomendaciones rituales o reglas para las revelaciones del destino y el *gnôthi seauton* constituye el examinarse bien para encontrar las preguntas que permitan al sujeto saber sobre sí mismo, prestando una profunda atención al deseo del saber; igualmente Defradas (1954) identifica el carácter de la mortalidad del sujeto en el *gnôthi seauton* a la hora de comunicarse con el oráculo, aunque ambos acercamientos no describen la relación de autoconocimiento; sin embargo Platón en la *Apología de Sócrates*, presenta una serie de pasajes que incitan al conocimiento de sí como ocupación y preocupación, se concibe como deber el cuidarse a sí mismo sin acudir en ningún momento al olvido de sí, posicionándose un principio fundamental en la actitud filosófica de la cultura griega, helenística y romana, que a su vez era reflejada en las conductas racionales. Así pues, se evidencia el conócete a ti mismo *gnôthi seauton* apoyado por el cuidado de sí *epimeleia heatou*.

La *epimeleia heatou* relaciona las siguientes dimensiones: en primer lugar, se prescribe como inquietud (la acción sobre el sujeto que busca transformar y modificar); como cuidado (resalta una visión interior en la que el sujeto realiza un examen al interior de sí mismo, se trata de revisar lo que sucede en el pensamiento enfocándose en ejercicio y meditación); en tercer lugar como ocupación (reconociéndose una actitud respecto a sí mismo, a los otros y al mundo) y por último como preocupación (significando un corpus que define maneras de ser, actitudes, formas de reflexión y prácticas). En la noción del cuidado de sí en relación a los otros, se presenta el *ethos* que

implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado -bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad-. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. (Foucault, 1999a, p. 399)

Así la noción de cuidado de sí, revela la relación del sujeto consigo mismo y con los otros, aproximaciones que permiten pensar la ética en relación consigo mismo. Por lo anterior, Foucault demostró en el estudio de esta noción -cuidado de sí- su intención en “describir las “técnicas”, históricamente situadas, mediante las cuales un sujeto construye una relación determinada consigo mismo, da forma a su propia existencia y establece de manera regulada su relación con el mundo y los otros.” (Gros, 2008, p. 380). En este sentido, el cuidado de sí que prescribe técnicas y prácticas constituyen la determinación de la sustancia ética “es decir la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral” (Foucault, 2012, p. 32), significando los modos de acción del sujeto.

Ahora bien, el ejercicio ético de la práctica de libertad ejerce un trabajo sobre el sujeto al encontrarse en un proceso de liberación de las relaciones de poder, llevando a reconocer el cuidado de sí como resistencia o escape en la relación consigo mismo, en conjunto se asume el *ethos* en correspondencia al gobierno del otro, tanto así que el dominio del sujeto sobre sí conduce a una libertad individual y se confronta en una actividad política en el reconocimiento de los otros sujetos.

Michel Foucault encuentra la libertad como aquella condición que genera la existencia del poder y del sujeto:

dotarse de libertad es algo que solo se puede hacer desde la libertad, presupone la libertad, descansa sobre unas decisiones que no estén supeditadas a la voluntad de otros,

ni al dictado de las instituciones, y requiere, por lo tanto una ética. (Ibáñez, 2014, p. 16)

Esta relación de poder, libertad y sujeto son fundamentales en la constitución del sujeto puesto que las relaciones de poder o dominación influyen en el gobierno de sí y su manera de conducirse, ubicándose en una manera para actuar diferente o la búsqueda de salida o escape de la coerción:

El poder no se ejerce sino sobre 'sujetos libres' y en la medida en que ellos son 'libres'. Entendemos por esto sujetos individuales o colectivos que tienen ante ellos un campo de posibilidad donde pueden darse muchas conductas, muchas reacciones y diferentes modos de comportamiento. Allí donde las determinaciones están saturadas, no hay relaciones de poder. La esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (entonces se trata de una relación física de coerción), sino justamente cuando puede desplazarse y, al límite, escaparse. No hay pues un cara a cara del poder y de la libertad, con una relación de exclusión entre ellos (en todo lugar donde se ejerce el poder, desaparece la libertad); sino un juego mucho más complejo. En este juego, la libertad aparece como la condición de existencia del poder. (Foucault, 2007, p. 16)

El filósofo rescata de la historia de la sociedad griega el concepto de la libertad en relación con la conducta moral y la esclavitud; se presenta al esclavo dominado en su comportamiento moral en conjunto con los ejercicios de poder, desde donde se plantea el problema de la libertad a partir de las prácticas que el sujeto (esclavo) hace para obtener una liberación, siendo la condición política o histórica para una práctica de la libertad. (Foucault, 1999, p. 395), dicha liberación apoya una libertad individual y a la vez una libertad en común o con otros individuos que convienen en el desarrollo y fortalecimiento como ciudadanos, en el momento que el individuo se gobierna se reconoce su comportamiento de ciudadano en el orden de la sociedad "la libertad que es necesario instaurar y preservar es

con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo” (Foucault, 2012, p. 127). El posicionamiento de la libertad individual se reconoce en la relación del sujeto consigo mismo, capaz de dominarse y de ejercer sobre sí mismo el poder implicando el uso moderado de los placeres y deseos, se caracteriza la libertad de los individuos en el estado a través del “ejercicio del dominio y mediante la moderación en la práctica de los placeres” (Foucault, 2012, p. 76). Se define entonces, que la liberación controla diferentes relaciones de poder a través de las prácticas de libertad que cada sujeto realiza sobre sí mismo.

Para los griegos la búsqueda de la libertad individual y del proceso de liberación como esclavos tanto de sus deseos, de los gobernantes y demás individuos se daba gracias al cuidado de sí que consolidaba la formación de la ética al reconocer la relación del sujeto consigo mismo

para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse -y tal es el aspecto con él se está más familiarizado del *gnôthi seautón-* como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos. (Foucault, 1999, p. 397)

Así la noción de libertad corresponde a la conducción del sujeto y a su propia dominación.

En la búsqueda del sujeto por tener contacto consigo mismo y de reencontrarse, supone ser liberado de opresiones y contar con una relación libre de otro, pero bajo su propio dominio, dicha relación se denomina *arché*. La cultura grecorromana albergó la posibilidad de pensar la ética como práctica de la libertad o la práctica reflexiva de la libertad, puesto que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.” (Foucault, 1999, p. 396), más aun, la libertad es un modo de comportarse respecto de los otros. (Foucault, 1999). Ahora bien, la relación ética y libertad, implica

reconocer la práctica de libertad en la forma de un *ethos* más un trabajo sobre sí mismo, es decir, las prácticas de sí y los modos de ser reflejados ante otros contribuyen a la formación de una ética y al significado de la libertad, por consiguiente “el cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros.” (Foucault, 1999, p. 399), es así que se hace necesario contar con otra presencia para cuidar de sí mismo, es escuchar o saber gobernar al otro; además se reconoce que en determinados escenarios hay que renunciar a sí mismo por el otro, ejemplo de ello es el caso del gobernante. Se identifica que el cuidado de sí en la época grecorromana es el modo en que la libertad individual se ha reflexionado como ética, el pasaje por el cuidado de sí cultiva la libertad en la ética, para profundizar, Foucault aclara

Uno no puede cuidar de sí sin conocer. Por supuesto, el cuidado de sí es el conocimiento de sí -tal es el lado socrático platónico de la cuestión-, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. (Foucault, 1999, p. 398)

En la concepción ética que analiza Foucault, se establece un tránsito entre la ética y la política, puesto que la ética como práctica de libertad y la libertad como ideal político incidieron en el significado de la cultura griega, de acuerdo a esto, se pretendía que el esclavo autónomamente se gobernara y fuera libre de alguna tiranía, reconociendo también ser libre de sus apetitos y deseos; entretanto la práctica de la libertad como la condición política en la que los hombres son libres correspondía en gran medida al cuidado de sí y de los otros, ligado a esto, los soberanos conservaron técnicas para gobernar a los demás, así que la libertad recrea la existencia de la ética y la política además de funcionar con la presencia del sujeto, pues donde hay sujeto concurre la libertad y sin la presencia del sujeto mismo, la libertad no se ejerce:

La libertad de los hombres no está nunca asegurada por las instituciones y las leyes que se proponen garantizarla. Es por eso que casi todas esas leyes e instituciones son muy susceptibles de que se les dé la vuelta. No porque sean ambiguas, sino simplemente porque la «libertad» es algo que tiene que ser ejercido. (Foucault, 2015, p. 224)

Se detalla que el sujeto, quien establece una relación consigo mismo, actúa políticamente como resistencia al ejercer la libertad, la influencia de actuar sobre sí mismo y con los otros resulta ser la posición ética y política, la ética en el encuentro consigo mismo admite la política desde la interacción con otros sujetos, siendo el concepto de gubernamentalidad fundamental, para precisar “[...] la noción de gubernamentalidad permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética” (Foucault, 1999, p. 414).

Siguiendo al sujeto que plantea Foucault en la dimensión ética, se destaca el reconocimiento de las técnicas de sí para la búsqueda de la transformación del individuo y en la época clásica griega identifica la meditación, la escucha y la escritura como aquellas técnicas que abordan el cuidado de sí y promueven el proceso de formación de verdades donde el sujeto hace propios los discursos que construye.

Para profundizar al respecto, se aborda la escritura como una de las prácticas que permite la subjetivación del discurso de verdad, Foucault identifica dicha relación en los libros guía de conducta conocidos como *hypomnēmata* en donde “se desarrollaba una ética explícitamente orientada por el cuidado de sí hacia objetivos bien definidos, tales como retirarse en sí, alcanzarse vivir consigo mismo, bastarse a sí mismo gozar de sí.” (Foucault, 1999b, pp. 293-294).

La ética se refleja en la escritura como técnica de sí o técnica de vida (*tekhne tou biou*) puesto que dimensiona la interioridad del sujeto desde el pensamiento hasta las acciones, constituyendo transformaciones en su formación; igualmente se identifican

otras técnicas de sí las cuales fortalecen el sujeto con la búsqueda de la relación ética, tal es el caso de la meditación y de la escucha, para las cuales se realiza una aproximación a continuación:

La meditación como *meditatio*, se concibe en consolidar una especie de experiencia en el pensamiento y convoca el ejercitarse en aquello que se piensa, observándose el juego del pensamiento sobre el sujeto mismo; ahora bien, al indagar la meditación desde el ejercicio sobre sí y originado con el pensamiento, se traduce en el desplazamiento que el sujeto hace en correspondencia a diferentes situaciones o acciones, permitiendo apropiarse del pensamiento. Paralelamente se reconoce la importancia de la escucha para la búsqueda de sí mismo en el diálogo o conversación con el otro, la cual provoca encuentros de confianza y amistad, es por esto que la *parrhesía* en una relación de gobierno considera hallar un sujeto conducido por el consejero quien escucha pacientemente a su discípulo.

Ahora bien, la escritura como ejercicio de sí, está condicionada a la escritura del sujeto; volviendo a la cultura griega, Foucault descubre en escritos de Séneca la alternancia de la lectura y la escritura, si bien ambas constituyen encuentros consigo mismo, también propenden por el encuentro con otros, de esta forma se posiciona la escritura con un uso para sí y para los otros, lo que a su vez representa el cuidado de sí y de los otros o la *epimeleia heautou*. Para abordar el problema de la escritura, Michel Foucault destaca imprescindible reconocer los *hypomnémata*, conocidos como los libros que representan el ejercicio del sujeto y constituidos en productos de su pensamiento, en estos textos eran consignados los pensamientos de los sujetos compuestos por las apreciaciones, percepciones, ideas o fragmentos que consideraban sustentos para su vida, de forma que se contemplaba y conservaba su arte de vivir. En efecto estos libros visibilizan la ética en función de la escritura. Al respecto,

Los *hypomnemata* podían ser libros de cuentas, registros públicos, pero también cuadernillos individuales que

servían para tomar notas. Su uso como libro de vida o guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente, al menos entre cierto público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos extraídos de la vida de personajes más o menos conocidos, anécdotas, aforismos, reflexiones o razonamientos. (Foucault, 2015a, p. 362)

De manera que la escritura en los *hypomnemata* constituía maneras de ser y pensarse como sujeto frente al mundo y contribuir a ideales de existencia, así que la posibilidad de construir realidades desde otras ópticas era sustentada bajo efectos del pensamiento, igualmente los libros guía de conducta tenían la posibilidad de releerse donde el sujeto regresara y reflexionara, volviera a revisar sus escritos y actuara conforme al acumulado escrito, presentándose en la escritura la posibilidad reflexiva, pues como se mencionó, se regresa a estudiar la experiencia para retornar sobre sí mismo, contemplando un examen de lo sucedido y una comprensión al respecto, de modo que el sujeto cuando escribe tiene la posibilidad de volver a ella para afrontar cambios, proponer, profundizar y revisar contantemente la experiencia, consolidándose en una memoria material.

La escritura, además de convertirse en el insumo para escribir sobre otras situaciones que permitiera “hacer de la recolección del lógos fragmentario y transmitido por la enseñanza, por la escucha o por la lectura” (Foucault, 1999b, p. 294), funcionaba como repositorio de principios éticos, este tránsito de la escritura a través de los libros guías de conductas en la representación ética donde el sujeto verifica su verdad en relación consigo mismo y conjuntamente es ejemplo del cuidado de sí, implica retirarse hacia sí mismo y de gozar de su propia vida, así pues “la escritura aparece regularmente asociada a la «meditación», a ese ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que reactiva lo que sabe, vuelve a hacer presentes para sí un principio.” (Foucault, 1999b, p. 291), la escritura en el ejercicio de reflexión abre la

posibilidad de transformación del sujeto y de convertirse en un acontecimiento o *evenement* que intenta un cambio de autor, es decir el mismo sujeto que escribe se innova a medida que escribe, es pues esta técnica de vida la que permite abrirse a otras maneras de ser (Álvarez, 2015), encontrarse con otras posibilidades o alternativas de constitución de sí contribuyendo al *ethos*, explorando diferentes maneras de ser y conducirse.

La escritura como técnica de sí, en función de construir la ética y de consolidar el proceso de subjetivación, prefija la ascesis en la comprensión de sí mismo y en fundamentarse aprendizaje, ya que sin la práctica de esta, era difícil llegar a la reflexión de sí; de esta forma la cultura grecorromana presenta el ejercicio de la escritura en el proceso ascético, si bien es la ascesis “no solamente sobre los actos, sino, más precisamente sobre el pensamiento: el apremio que la presencia de otro ejerce en el orden de la conducta, lo ejercerá la escritura en el orden de los movimientos interiores del alma” (Foucault, 1999b, p. 290) se detalla en los compendios de Séneca la práctica escritural para sí mismo y los otros en una correspondencia amistosa que comprendía la búsqueda de consejos para el conocimiento de la vida o las posibilidades de acción, de manera que la correspondencia trae consigo maneras de actuar de sujetos, y es posible saber quién es y cómo se ha constituido; en suma, es reconocer a este sujeto que se constituye a través de su escritura, ya que “el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas.” (Foucault, 1999b, p. 296). La escritura también resulta ser producto de tensiones, ya que quien lee el escrito descubre y reconoce al sujeto que escribe y el sujeto en el ejercicio de escritura se representa hacia la búsqueda de los modos de vivir, es en esta medida que el sujeto hace experiencia de sí a través de la escritura y confirma su constitución.

Así también en la escritura se entreteje un significado particular que cada sujeto acuña a lo que se dice, de modo que es la mirada o punto de fijación que hace a la práctica escritural,

en otros términos es el proceso de subjetivación y la acción desencadenada del sujeto que lo lleva a tener conocimiento de sí mismo y de constituirse a través del código ya que el sentido otorgado al ejercicio de la escritura resuelve la ética y la reflexión del sujeto en su vida, por eso la subjetivación de la verdad a través de las técnicas de sí

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1990, p. 48)

El ejercicio escritural es una práctica que transforma y modifica al sujeto a partir de las experiencias que reestructuran su pensamiento, reconstruyen sus verdades y liberan del dominio de otros, de modo que la relación consigo mismo se posibilita en la escritura.

Ética y la verdad: miradas a la moral cristiana

La caracterización de la moral cristiana y el reconocimiento de la ética sexual grecorromana, destaca las relaciones de dominio del sujeto y los procesos de subjetivación en torno a la noción de la ética como la relación consigo mismo, igualmente se identifican las técnicas de sí que contribuyen al cuidado de sí y la búsqueda de la libertad.

Existen dos tendencias críticas de la ética, por un lado Nietzsche (2010), en la genealogía de la moral, y por el otro Kant, en la fundamentación para una metafísica de las costumbres. Nietzsche expone la crítica de los valores morales intentando conocer el origen del concepto y el juicio de lo que se considera como bueno y malo, además indaga por las circunstancias y condiciones por las que se ha formado el valor en el desarrollo del hombre mostrando que con la creatividad no se recurren a referentes universales para guiar la conducta propia sino

le permiten reconstruir prácticas éticas. La ética kantiana se enfoca en el seguimiento de una ley moral donde los motivos del sujeto son establecidos por las leyes a priori fundamentadas por la razón y la experiencia. Su formulación como preceptos universales define el comportamiento del hombre ante determinadas circunstancias y requiere de un juicio definido por la norma suprema y la propia voluntad (Kant, 2002).

Michel Foucault, a partir de los griegos, plantea la ética como la relación del sujeto consigo mismo en la creación de modos de vida, observando que el sujeto reflexiona y actúa sobre sí para constituir sus verdades y comportamientos. Diferencia la concepción de la moral como la disciplina que cultiva maneras de ser y comportarse, y la reconoce como constitución del sujeto en relación consigo mismo que determina su modo de vivir y actuar:

la ética de la existencia en Michel Foucault hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente. A Foucault no le interesa encontrar un nuevo fundamento para el sujeto, sino la constitución de modos de vida. (Giraldo, 2009, p. 239)

Para esto se remonta al cristianismo y encuentra en la sexualidad un origen de la moralidad a partir de las manifestaciones de los hombres en torno al deseo y al placer, constituyéndose el problema moral para la sociedad. En el análisis realizado, Foucault identifica en la moral cristiana las relaciones del sujeto con la verdad a través prácticas como la confesión, la escritura y la lectura; sin embargo, la confesión es uno de los preceptos utilizados y mayormente posicionados en la religión donde la obligación de confesar, contar y narrar la verdad a otro era necesaria para llegar a la salvación o alcanzar la purificación en las acciones, pensamientos y alma del sujeto; de modo que la confesión y la idea de contar una verdad constata el adoctrinamiento y dogmatismo de la religión produciendo conductas y comportamientos que restringen la actuación del sujeto en distintas situaciones, ahora bien, el análisis de la ética

sexual de la que refiere Foucault en la moral cristiana es reflejada y conocida como el conjunto de acciones que correlaciona la voluntad en el sujeto y que conserva una manera de ser frente a las relaciones sexuales, resultando ser un punto clave en el tránsito del sujeto:

Al principio la tarea parece muy aleatoria, ya que verdaderamente la libido y la voluntad no se pueden disociar nunca una de la otra. Y más aún, esta tarea requiere no solamente dominio, sino también un diagnóstico de verdad y de ilusión. Exige una constante hermenéutica de sí. La ética sexual, así considerada, implica obligaciones de verdad muy estrictas. No solamente se trata de aprender reglas de un comportamiento sexual conforme a la moral, sino también de examinarse sin cesar para interrogar al ser libidinal en sí. (Foucault, 1999a, p. 233)

Se observa que las conductas sexuales eran proclives a ser examinadas por el propio sujeto e interrogadas de acuerdo a los determinismos generales de la religión, por eso al relacionar la posición del sujeto y la confrontación frente a los fundamentos del cristianismo, se revela la aproximación ética y la transformación en el sujeto, en tanto que el dominio de sí mismo que busca la independencia de ser gobernado libera el deseo y genera un conocimiento acerca del cómo se desarrollan las relaciones de placer con los otros. En este sentido, se hace un acercamiento a lo que se define la ética desde el cuidado de sí, es decir, el examinarse y volver su mirada hacia sí mismo con el seguimiento de reglas o conductas establecidas y ejerciendo una acción sobre sí, siendo el sujeto determinante en su pensamiento y conducta,

Al cristianismo, se constata una nueva ola de transformaciones concernientes esta vez a la sustancia ética, definida en lo sucesivo por la concupiscencia, y concernientes también a los modos de acción sobre sí mismo: la purificación, la extirpación de los deseos, el desciframiento y la hermenéutica de sí. (Foucault, 2015a, p. 359)

Los modos de acción sobre sí mismo en la época helenística y romana son semejantes al cristianismo, puesto que se presenta al sujeto en sus relaciones de dominio o gobierno junto a las prácticas de cuidado de sí, desde donde se vislumbran los principios de una ética sexual respecto al placer, ocultamiento y castigo de ciertas conductas frente al y con el otro, aunque

“en esta tecnología de sí vemos desarrollarse también una forma de inquietud respecto a los actos sexuales y sus efectos, cuya paternidad tenemos demasiada tendencia a atribuir al cristianismo” (Foucault, 1999c, p. 258);

de manera que el reconocimiento de una ética sexual exige observar la verdad en la consolidación de una subjetivación pretendiendo que la inquietud del sujeto conlleve la transformación de la verdad, la cual

“es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y de decir la verdad de sí mismo una condición indispensable y permanente de dicha ética; si existe tal subjetivación, implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo -indefinida en el sentido.” (Foucault, 1999d, p. 273).

Por esto, la decisión del sujeto y el proceso de subjetivación sobre los modos de acción sobre sí permiten visualizar la apropiación y el conocimiento de sí mismo; de esta manera se prescriben las técnicas de sí, que profusamente se distinguen en la hermenéutica del sujeto, las tecnologías del yo y el gobierno de los vivos, las técnicas de sí son

los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo. (Foucault, 1999c, p. 256)

En tanto el aspecto que da una premisa del giro metodológico de la noción de ética es el conocimiento de sí mismo, tratando de

descubrir el establecimiento del sujeto en diferentes momentos instaurándose una “relación consigo mismo que determina cómo debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones” (Foucault, 2015a, p. 355), ante esto, se dimensiona que el sujeto apropia criterios y acata o desacata normas definiendo su moralidad y constituyéndose un sujeto moral, sin embargo al interior del sujeto y exactamente en el pensamiento ocurre una estructuración y redefinición de fundamentos morales:

En suma, para ser llamada ‘moral’ una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley o un valor. Toda acción moral, es verdad, comporta una relación con lo real en lo que ella se realiza y una relación con el código al que se refiere. Pero ella implica también cierta relación consigo mismo. Esta relación no es simplemente ‘conocimiento de sí’, sino constitución de sí como ‘sujeto moral’, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija cierto modo de ser que querrá como realización moral de sí mismo. Y, para hacerlo, actúa sobre sí mismo, emprende el conocimiento de sí, se controla, se pone a prueba, se perfecciona, se transforma. (Foucault, 2012, p. 35)

Lo anterior es una contextualización a lo que ahora el filósofo va a fundamentar en su propuesta de sus últimos análisis en torno a la ética, la ubicación de la civilización griega y romana desde el siglo IV a.C y hasta los siglos II y III d.C, distingue las nociones de libertad, cuidado y práctica de sí que apoyan los planteamientos referidos a la ética del sujeto en relación al cuidado de sí. En las mencionadas civilizaciones, era imprescindible conocerse a sí mismo para poder cuidarse, ocuparse y/o formarse, fortaleciendo y apoyando la práctica de la libertad, los griegos cuestionaron la libertad del individuo como problema ético, siendo la ética una práctica y el *ethos* una manera de ser y conducirse visible ante otros (Foucault, 2015b),

entendiéndose por ética la relación que el sujeto tiene consigo mismo cuando actúa.

La relación ética y verdad coincide con el dominio del sujeto a partir de su correlación con la verdad,

Entre ética y verdad no puede haber separación pues si se tiene en cuenta la relación de autosubjetivación por la que pasa la constitución ética de cada individuo es preciso reconocer que hay un trabajo de búsqueda de la verdad sobre sí mismo. (Florián, 2006, p. 63).

Así se presenta la *parrhesía* (decirlo todo) en la transformación de sí mismo y conocimiento del otro en la búsqueda de las manifestaciones de verdad del sujeto para lograr la ética ascética.

El cuidado de sí concibe la dimensión de constatar verdades y de manifestar inquietudes respecto al seguimiento de conductas morales, en el caso del cristianismo se proclaman verdades que invitan a la consecución de la ética. Pero el sujeto en su relación ética, en la dinámica de conocerse, ocuparse, inquietarse y cuidarse, encamina su actuación a la transformación de las verdades, relacionándose con los juegos de verdad. Si bien, el decir verdad como cuestión ética se debate entre la obligación y/o la necesidad de contar y de confesar, haciéndose imprescindible decir y difundir la verdad de cada sujeto, la verdad de sí mismo. Así, la obligación de decir la verdad en el cristianismo, se da por el acto de confesión y de penitencia, y contar los pecados a un intercesor. La manifestación de la verdad como acto de confesión cristiano se disipa en dos maneras de confesión, a saber la *exomológesis* y la *exagoreusis*; la primera implica al sujeto penitente a exponer su verdad y mostrarse de acuerdo, en convenir a reconocerse pecador y admitir su pecado frente al confesor; y si se trata de la *exagoreusis-cogitatio*, significa verbalizar el estado del alma, disponer un discurso de sí, generando el decir todo de sí y de comentar el más profundo pensamiento, se conoce como la discursivización perpetua de sí mismo (Foucault, 2014).

Mientras que en la época griega, la práctica de decir todo y hablar franco (*parrhesía*) se confronta en tres escenarios: desde la pedagogía se reproduce en el maestro en una relación de conducción, pues el hablar franco lo posiciona como un guía y consejero; en el ejercicio de la ciudadanía, la *parrhesía* se concibe el derecho de decirlo todo y corresponde al ciudadano; y por último en el desplazamiento político, la *parrhesía* denotaba la potestad del soberano para dar libertad a otros de hablar franco:

La *parrêsía*, la obligación de decirlo todo, aparece como un precepto que se aplica al maestro, al guía, al director, digamos, a ese otro que es necesario en el cuidado de sí; no se puede, en efecto, cuidarse de sí, no se puede ocuparse de sí, no se puede *epimeleisthai heautou*, más que con la condición de que uno sea ayudado por alguien, y es ese alguien, ese otro en el cuidado de sí, sobre quien pesa la obligación de *parrêsía* [sic]. (Foucault, 2015c, p. 242)

Se evidencia que la *parrhesía* es efecto continuo y constituyente del otro, o sea, se hace fundamental que en el encuentro de la presencia de ese otro como orientador y del sujeto orientado, ocupe un lugar la manifestación de la *parrhesía*, ya que en la relación del cuidado de sí mismo y el cuidado del otro, es primordial conocerlo desde la escucha, en este saberlo todo y posteriormente en el hablar franco se valida la *epimeleia heatou*. En efecto, la ética garantiza la relación con los demás sujetos para la constitución propia, de cada uno de los sujetos. Entre tanto, en la escucha y en la *parrhesía*, se conjuga la acción del sujeto por concebir, transformar, cambiar o sustituir verdades, de manera que el sujeto cuida de sí y establece su posición frente a aquello que se considera verdadero, en lo aceptado universalmente o en aquellas ideas generalizadas; en esta tensión, el sujeto posibilita en su interior el surgimiento de nuevas posiciones y confronta entre verdades para movilizarse en su acción propositiva, es por lo tanto que la ética como la relación del sujeto consigo mismo se representa a esa nueva designación y posicionamiento de verdades, en transitar por los juegos de verdad y en consolidar

las manifestaciones y actos de verdad de los sujetos. Si bien, “Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad.” (Foucault, 1999, p. 398).

Para detallar aún más, los juegos de verdad apuntan directamente al ejercicio sobre sí mismo y a la acción de sujeto sobre sí al habilitar sus verdades en la consolidación de la ética, de este modo, la ética es la práctica de sí con una apropiación ascética, es decir, se encuentra en búsqueda de la autotransformación y de la constitución del sujeto, la ascesis es el “ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser.” (Foucault, 1999, 394), la ascesis es entonces, en el sentido helenístico-romano, el proceso que legitima la relación que se establece consigo mismo, pretendiendo la constitución de sí con la adquisición de facultades no consolidadas y la correspondencia de atar el sujeto a la verdad, en este sentido se intenta que el sujeto sea quien enuncie un discurso verdadero, optar por la no objetivación del sujeto en un discurso sino por subjetivar el discurso, es decir “hacer suya la verdad, convertirse en sujeto de enunciación del discurso verdadero; creo que es éste el corazón mismo de la ascesis filosófica” (Foucault, 2009a, p. 317), desde esta perspectiva se sostiene que el sujeto se indague contantemente por los discursos a los cuales está dispuesto, y percatarse que como sujeto ético logra formarse en otras lógicas de verdad, así la ascesis es vinculada al gobierno y a la verdad.

Ética del pensamiento

En el texto *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos* (Foucault 2015), editado por Jorge Álvarez Yágüez, se plantea la relación ética y pensamiento desde una compilación de entrevistas y textos de Foucault, donde se asume la ética parte del pensamiento, configurándose en las conductas morales por las que el individuo es dominado, desde esta perspectiva, la transformación del sujeto a través de la modificación de las técnicas de sí, reestructura su pensamiento e instaura la relación como sujeto ético, el pensamiento que se reestructura recrea

la constitución de sí y se presenta la figura del intelectual, la estética de la existencia y el arte de la existencia en los modos en los que el sujeto hace su vida.

La relación ética y pensamiento se hace explícita cuando el sujeto como ser pensante, es consecuente en acciones, conductas y comportamientos; implica pensar al sujeto relacionado consigo mismo en su constitución y reconocimiento de sujeto ético, de manera que el pensamiento que el individuo forma y transforma, concibe y destaca la experiencia como un eje que atraviesa su presencia y su lugar evidenciados en la estructuración del pensamiento y en las posibilidades de actuación del mismo; que define así:

Por pensamiento yo entiendo lo que instaura, en diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético. (Foucault, 2015, p. 57)

Tal como se evidencia en el apartado anterior, se representa una ilación de relaciones del sujeto ético con el conocimiento y la sociedad a partir de concebir el sujeto pensante, de ahí se refleja cómo el pensamiento es un proceso que indaga por la objetivación y subjetivación, es decir, toma partida de ello y se origina desde allí; la modificación del pensamiento gira en torno a la relación entre ambos procesos (objetivación y subjetivación) reflejándose en las formas presentadas de la realidad o las representaciones creadas como objetos y elementos que transforman la estructura dentro del pensamiento, en consecuencia se tornan problematizaciones que implican discurrir de algunos otros elementos donde el sujeto toma una posición y actúa frente a los demás recurriendo a la experiencia para la búsqueda de la reelaboración de las formas del pensamiento, tal como lo menciona Foucault en la entrevista *Qu'Appelle-t-on punir?* con F. Ringelheim, registrada en diciembre de 1983.

Se resalta el papel del intelectual como el individuo que en una acepción de parresiasta, muestra la verdad y la justicia, que se atribuyó durante la época burguesa. El intelectual era quien decía la verdad a quienes no la veían o no podían decirla (Foucault, 1994a), de forma que visibilizaba los mecanismos de poder y analizaba las relaciones de dominación, además se encargaba de “reinterrogar las evidencias y los postulados, sacudir las costumbres, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas. Retomar la medida de las reglas y de las instituciones” (Foucault, 1994b, pp. 676-677) lo cual generaba una acción política en términos de ciudadano; es por esto que el intelectual desde el pensamiento connota una labor y aún más una actividad sustancial en el mismo pensar, el intelectual que se reflexiona y propone se comprende desde la relación ética, siendo que la acción del pensamiento visibiliza la representación de la realidad. La figura del intelectual recrea condiciones de posibilidad para que el pensamiento tome forma y contribuya a la comprensión de la ética. En cuanto al intelectual, supone un saber el cual transforma desde las múltiples experiencias con las cuales interactúa haciéndose visible el ejercicio consigo mismo que permite la reflexión para reestructurar el propio pensamiento.

Así mismo, el pensamiento sobre el pensamiento como labor del intelectual, no hace diferenciación de la praxis, si no se presentan conjuntamente, es decir, en el ejercicio se transforma la acción y las experiencias se convierten en insumos del pensamiento; con respecto al trabajo sobre sí mismo, los griegos plantearon técnicas (la memoria, la escucha y la escritura), las cuales representaron formas de sujeto y formación de sí, en consecuencia, se consideraba pensar sobre el pensamiento. Lo anterior supone pensar en la estética de la existencia y arte de la existencia, que tienen por objetivo la transformación de sí, ambas nociones se originan desde una moral griega, consistiendo en conducirse bajo el propio dominio y desde la concepción de ética clásica griega determinada por el *ethos*, que reconoce la

formación del sujeto y la consecución de estilos de vida que le permiten un dominio sobre sí mismo y alcanzar las virtudes a través de técnicas y hábitos para llegar a la plenitud del ser, desde allí se pretende constituir una ética como una estética de la existencia. “La estética de la existencia se encuentra, pues, en dos campos políticos, a saber, como gobierno de sí mismo y como resistencia al poder que intenta gobernarnos” (Foucault, 1994c, p. 88) y el arte de la existencia es referido a que la vida se convierta en una obra de arte (Foucault, 1994c, p. 89). Entonces, la estética de la existencia se distingue como los modos de vivir plácida y plenamente, visualizando la construcción de una ética que concibe al sujeto en relación a sus normas y valores, dicha construcción se distancia de los fundamentos universales y de los principios prescritos, se establece y se apoya en la decisión del sujeto por encontrar lo que desea que impere su conducta y comportamiento, desde esta perspectiva la moralidad está en busca de un diálogo con el uso de los placeres permitiendo al sujeto constituirse desde sus apropiaciones morales.

En conclusión, el abordaje de la noción ética, posibilita pensar la educación donde se inscriben sujetos que se forman continuamente a partir de los procesos de subjetivación. En estos escenarios cobran sentido las prácticas ascéticas reconocidas por Michel Foucault expuestas a lo largo del capítulo, ejemplo de ello, es la inquietud por la escritura como técnica de sí y las implicaciones que presenta en el proceso educativo y práctica pedagógico, ya que con el reconocimiento del sujeto se obliga a reflexionar sobre el oficio del maestro y del trabajo con los estudiantes

Referencias

- Álvarez, J. (2015). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición y traducción de Jorge Álvarez Yáguez. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Alves da Silva, N. & Simão de Freitas, A. (2015). La ética del cuidado de sí en el campo pedagógico brasileiro: modos de uso, resonancias y desafíos. *Pro-Posições*, 217-233.

- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits I*. París: Éditions Gallimard
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits IV*. París: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica* 393-415. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999a). Sexualidad y soledad. En *Estética, ética y hermenéutica*. 225-234. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Escritura de sí. En *Estética, ética y hermenéutica* 289-305. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Subjetividad y verdad. En *Estética, ética y hermenéutica* 255-260. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999d). El combate de la castidad. En *Estética, ética y hermenéutica*. 261-274. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2007). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. Jul. - Sep., 1988, 3-20
- Foucault, M. (2009a). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France. (1979-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009b). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France. (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición y traducción de Jorge Álvarez Yáguez. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Foucault, M. (2015). Espacio, saber y poder. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. 217- 235. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2015a). La genealogía de la ética. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* 343-369. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2015b). Política y ética. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. 309- 316. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M (2015c). La parrêsia. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* 237- 271. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Florián, V. (2006). La ética del cuidado de sí. Moral y ética de Foucault. En *Franciscanum*, (144), 59-70.
- Giraldo, R. (2009). La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia. En *Tabula Rasa*, (10), 225-241.
- Gros, F (2008). Situación del curso. En M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France (1982-1983)*. (379-394). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ibáñez, T. (2014). Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones. En *Athenea Digital*, 14(2), 3-19.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial, S.A. 222
- Nietzsche, F. (2014). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Ediciones LEA S.A.

Gubernamentalidad y cristianismo en Michel Foucault¹

Juan Guillermo Díaz Bernal²
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

El recorrido foucaultiano: una introducción

Existe, en Foucault, un claro desplazamiento entre la *Arqueología del saber* y *El orden del discurso* siendo esta última conferencia, la inauguración de su cátedra sobre la “Historia de los Sistemas del Pensamiento”, en la que abandona por completo lo denominado filosóficamente como estructuralismo. Foucault (2004) expresa que los discursos son organizados a partir de diferentes campos de poder, considerados como una multiplicidad y, a su vez, como prácticas histórico-sociales. Los discursos, entonces, son organizados respondiendo a principios netamente epistemológicos y cuya diversidad implica estar sometidos a los estatutos sociales del poder. Por otra parte, podríamos pensar con Foucault en los efectos de fuerza que

-
- 1 El texto presenta los resultados del proyecto *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía* financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC con código SGI 1949.
 - 2 Doctor en Educación. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico: juan.diaz@uptc.edu.co

existen en el mundo histórico-social que crea las condiciones para analizar los temas; estos son, la relación saber y poder.

Luego, Foucault (2012) en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, desarrolló una caracterización de las exigencias intelectuales y sobre todo de método, a saber:

El poder se ejerce en innumerables lugares o puntos en relaciones movibles o desiguales dentro de la compleja y densa sociedad.

Las relaciones de poder distribuyen los diversos puntos de poder y así, tener un papel directamente productivo.

El poder viene de abajo y es reproducido de acuerdo con las diferentes fases y a su vez, con sus contradicciones. Por lo tanto, las grandes estructuras de dominación son efectos de largo espectro de los pequeños y ni por eso son menos importantes que el lugar del poder.

Todo poder es intencional según los objetivos y estrategias en conflicto, para eso la subjetividad como condición personal constituye una puesta en la política.

Siguiendo la ruta que Foucault autor describió en su libro *Vigilar y castigar*, tales como los procedimientos de normalización y las técnicas disciplinares que modificaron el desarrollo del capitalismo en el siglo XVII y cuyas repercusiones en las instituciones del Estado, generaron normalización, castigo, disciplina, entre otros aspectos relacionados al campo saber-poder.

A partir de 1978, Foucault percibe que ciertas condiciones de fuerza entre los individuos y sus grupos, repercuten como sistemas hegemónicos de poder, obteniendo un carácter tanto político como social. Éste problema alienta al filósofo para que estudie las resistencias de poder en casi todas sus dimensiones de los últimos cuatro siglos. El interés por las relaciones de poder, articula la política que persiste en un espacio y en un tiempo. Por lo tanto, se considera que la resistencia al poder es entendida para defender la sociedad, la libertad, las individualidades, sin dejar de lado, lo colectivo:

Lo que quiero analizar son prácticas, es la lógica inmanente a la práctica, son las estrategias que sustentan la lógica de esas prácticas y, por consiguiente, la manera por la cual, los individuos, libremente, en sus luchas, en sus inquietudes, en sus proyectos, se constituyen como sujetos de sus prácticas o rechazan, por el contrario, las practicas que les son propuestas. Yo creo sólidamente en la libertad humana³. (Foucault, 1994a, p. 693)

Hablando de la libertad y sus luchas políticas se debe entender su historicidad desde las luchas sociales más precarias o contingentes; pues, el campo de libertad se convierte en una ética del cuerpo. Al responder a sus críticos, Foucault aclara que su trabajo no es un nihilismo, por el contrario, reivindica un espíritu de lucha:

En esos casos de dominación -económica, social, institucional, o sexual-, el problema, en efecto, es el de saber dónde va a formar la resistencia [...] En tal situación de dominación, es preciso responder a todas estas cuestiones de una forma específica, en función del tipo y de la forma precisa de dominación. Pero la afirmación: "usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad", me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad. (Foucault, 2017, p. 1038)

Ésta afirmación permite entrar en una fase ético-política que evidencia su interés en contribuir al proceso creativo de resistencia basado en las relaciones de poder, constituyendo una manifestación de fuerza contra la libertad, donde se engrandece la oportunidad del ejercicio político. La libertad fue coactada,

3 Ce que j'essaie d'analyser, ce sont des pratiques, c'est la logique immanente à la pratique, ce sont les stratégies qui soutiennent la logique de ces pratiques et, par conséquent, la manière dont les individus, librement, dans leurs luttes, dans leurs affrontements, dans leurs projets, se constituent comme sujets de leurs pratiques ou refusent au contraire les pratiques qu'on leur propose. Je crois solidement à la liberté humaine. (Interview de Michel Foucault. Entretien avec C. Baket, avril 1984, Actes : cahiers d'action juridique, n. 45-46: La Prison autrement?)

incluso controlada, pero esta no es su condición como alerta Foucault (2001, p. 254):

El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿cómo podríamos procurar ser esclavos?). El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que los bloquea a ambos lados en una permanente provocación.

Vivimos en un campo de combate donde libertad y poder son una dialéctica a mediano y largo plazo para la dominación en las relaciones de poder, según las cuales, existe un acto que se esfuerza para la libertad. Sería inimaginable que la dominación en las relaciones de poder sea ésta, una relación política de las sociedades que transforma las situaciones aparentemente insuperables. Valdría la pena recordar la siguiente afirmación de Foucault (1994b)

[...] aquello por lo cual estoy atento es el hecho de que toda relación humana es, en un cierto sentido, una relación de poder. Nosotros nos movemos en un mundo de relaciones estratégicas perpetuas. Ninguna relación de poder es mala en sí misma, sino es un hecho que represa peligros⁴. (p. 374)

Las relaciones de dominación desde siglos pasados son violentas, a pesar de las numerosas transformaciones, los resultados ante las resistencias del poder son aun frágiles. Las razones filosóficas del poder se convierten a su vez en una percepción o mejor, en un contractualismo de voluntades.

4 Ce à quoi je suis attentif, c'est le fait que tout rapport humain est à un certain degré un rapport de pouvoir. Nous évoluons dans un monde de relations stratégiques perpétuelles. Tout rapport de pouvoir n'est pas mauvais en lui-même, mais c'est un fait qui comporte toujours des périls. (« Un système fini face à une demande infinie » entretien avec R. Bono, in Sécurité sociale : l'enjeu, Paris, Syros, 1983.).

La pregunta entonces sería ¿cómo crear nuevas formas de subjetividad y nuevas experimentaciones políticas a partir de fuerzas que actúan y determinan a los sujetos? ésta pregunta se evidencia en el “último Foucault”, como consecuencia de un rechazo ante la sumisión y pensar de otro modo las relaciones entre el sujeto y sus múltiples determinaciones que la envuelven entre otras las libertad y la autonomía.

Relaciones de poder y gubernamentalidad

Siguiendo la expresión “relaciones de poder”, se sintetiza una conceptualización que realiza Michel Foucault, definida como ejercicios del poder, como hechos o pequeños acontecimientos que se encuentran en diferentes fases de la vida cotidiana, donde las decisiones micropolíticas y a su vez, los aspectos de las relaciones sociales interactúan de modo voluntario o no, en la vida consciente o inconsciente para constituir unas redes complejas que tejen las relaciones de poder. Foucault abandona, entonces, una tradición de la filosofía política iniciada en el siglo XVIII, y que se mantiene casi sin modificación hasta mediados de siglo XX, excepción hecha a los teóricos del pensamiento anarquista.

Según el liberalismo, la coherencia ideológica siempre se presentó al poder como residiendo en el Estado. El poder central del Estado, por un lado, en el caso del liberalismo (entendido como resultado de un contrato social); por otro lado, en el caso del marxismo (resultado de las clases dominantes). Por el contrario, en una lectura contemporánea e innovadora, fuera de la tradición filosófica política y, mucho más allá de ella, son en los pequeños, insignificantes y no menos importantes campos micropolíticos de poder que hacen las practicas efectivas, a partir de las cuales, podemos observar y comprender los diversos ejercicios de poder puestos en práctica en nuestra sociedad.

Según Branco (2015, pp. 111-113), Foucault sustenta que las diferentes técnicas de poder son consecuencias de distintas

dinámicas sociales e históricas, y es en ese sentido que él afirma tener una posición “nominalista”. Las dimensiones microfísicas de las innumerables relaciones de poder, además, llevan a Foucault a adoptar una perspectiva de suspensión de juicio (*epoché*) en lo que se refiere al comienzo de trazos originarios de la vida ética y política. Nada de determinación y saturación de las formas de ejercicio de poder; antes de eso, lo que es del mundo de la política, los lances estratégicos entre los combates de los diversos posicionamientos “políticos” que se confrontan, en un campo de acontecimientos derivando inestabilidades, casualidades, sorpresas.

Si existen estructuras de poder hegemónicas, si algunas modalidades de poder duran mucho tiempo, (siglos tal vez), nada de esto justifica que podamos hablar de estructuras de poder inmutables. Las relaciones de poder son dinámicas, una vez que son relaciones de fuerza y necesitan, desde su momento constitutivo, de afrontamiento, de transformación, de cambios, entre otras. De hecho, las relaciones de poder vuelven posibles muchas acciones y relaciones, lo que lleva a la fluidez y cambios en los campos de fuerza que caracterizan los poderes en sus danzas contantes. Por ese motivo, la configuración de poder de una sociedad, por tanto, es hecha de innumerables fuerzas libres que intervienen, a todo momento y sin descanso, en las variadas relaciones de poder en ella existentes.

Al forjar el término “relaciones de poder”, el pensamiento foucaultiano amplía considerablemente el campo donde ocurren los ejercicios de poder. Ellos se dan tanto en el ámbito microfísica, y no existe institución o persona que no ejerza, de muchos modos, algún tipo de papel, activo o pasivo (y eso de manera muy asimétrica), en el vasto universo de prácticas de poder. Son muchos los poderes, sus ámbitos y sus modalidades de funcionamiento: pueden ser políticos, educacionales, culturales, epistemológicos, psicológicos, médicos, jurídicos, en una lista sin fin. Habría que pensar en este momento, apenas en las individualidades: en la verdad, los individuos ejercen

y practican innumerables modalidades de poder, en el día a día, muchas veces contradictorias y simultaneas, lo que parece indicar que no hay lado de afuera del poder.

Con base en esto, Foucault toma una dirección hacia las gestiones gubernamentales y las tecnológicas de poder están circundadas de relaciones de fuerza susceptibles de modificarse, en escala infinita, a todo momento. Si de un lado, están la gobernabilidad, el control, el biopoder, del otro lado están las resistencias al poder, las manifestaciones de libertad. En este campo de tensión surge, a todo instante, nuevas estrategias de lucha. Y es por esta razón que Foucault (2001, p. 257) afirma: “[...] pero lo más importante es obviamente la conexión entre las relaciones de poder y las estrategias de confrontación”.

La problematización, por un lado, renueva el análisis político de la Modernidad, es la relación entre el ser y la razón:

Creo que desde el siglo XVIII el gran problema de la filosofía y del pensamiento crítico siempre fue, aun es, y creo que continuara a ser la respuesta a la pregunta: ¿qué es esa razón que nosotros utilizamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites y cuáles son sus peligros? [...] si los intelectuales, de modo general, tienen una función, si el pensamiento crítico tiene una función, y si, más precisamente aun, la filosofía tiene una función en el interior del pensamiento crítico, es exactamente la de aceptar esa especie de espiral, esa especie de puerta giratoria de la racionalidad que nos remite a su necesidad, al que ella contiene de indispensable y, al mismo tiempo, los peligros que ella compone⁵. (Foucault, 1991, p. 249)

5 I am completely in agreement with this, but at the same time, our question is quite different: I think that the central issue of philosophy and critical thought since the eighteenth century has always been, still is, and will, I hope, remain the question: What is this Reason that we use? What are its historical effects? What are its limits, and what are its dangers? [...] If intellectuals in general are to have a function, if critical thought; itself has a function, and, even more specifically, if philosophy has a function within critical thought, it is precisely to accept this sort of spiral, this sort of revolving door of rationality that refers us to its necessity, to its indispensability, and at the same time, to its intrinsic dangers.

En la política contemporánea, por otro lado, se encuentran los abusos del poder y los excesos, según los acontecimientos del pasado. La razón se transforma en la irracionalidad política como paradoja entre ciencia y tecnología, donde las contribuciones positivas fueron notables para la vida de los seres humanos. Así, Foucault como filósofo, busca analizar teóricamente los últimos siglos en la cultura occidental. La “gubernamentalidad” como concepto tiene varias miradas:

Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, [...] el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco. (Foucault, 2006, p. 136)

La percepción foucaultiana para explicar el poder, a través tanto del Estado como de las Instituciones, en las que se ejercen los campos reales y efectivos de la vida social, en la que los abusos y las patologías del poder podrían estar conectadas a los segmentos más importantes del mundo político y social, en el cual, se restringen o se limitan únicamente a la esfera estatal. La práctica efectiva del poder, desde el comienzo del siglo XX, no se limita al Estado; sino, por el contrario, se articulan a las relaciones entre las instituciones compartiendo una red del dominio del poder y de la intervención social.

Un hecho histórico particular y localizado, como el nazismo y la Segunda Guerra Mundial; donde tenemos una tecnología de poder nacida a mediados del siglo XVIII, y que tienen por objetivo la regulación de la población, que Foucault (2000, p. 214) denominó de “biopolítica de la especie humana”.

Para Foucault, la historia de la razón en los últimos tres siglos, consiste en el creciente avance de diversas tecnologías de poder, que son diversas y sucesivas técnicas de control de la subjetividad y de las poblaciones, lo que hace la racionalidad política una extraña y cuestionable conquista en el campo histórico-social. Todos nosotros vivimos en tiempos de espantosos excesos de poder político, acompañados de genocidios y eliminaciones de extrema violencia, justamente en el siglo XX, en plena modernidad. Si los fascismos son considerados como patologías del poder; pues, a través de los terribles crímenes que fueron cometidos, Foucault (2001) nos alerta con mucha pertinencia sobre las “formas patológicas” como, por ejemplo, el fascismo y el estalinismo donde, “[...] una de las numerosas razones por las cuales son, para nosotros, tan desconcertantes es que, a despecho de su excepcionalidad histórica, no son en absoluto originales. Emplearon un extendido mecanismo ya presente en la mayoría de las otras sociedades” (pp. 242-243).

El conocimiento técnico-científico, se ve acompañado de la racionalidad política, según diferentes escalas o prácticas que determinan la seguridad social, de manera que, la articulación que se presenta entre los crímenes y los asesinatos en masa, prescinden de la intervención social, por ejemplo, el derecho, la medicina, la milicia, entre otras, poco importan si, de una u otra forma, funcionan como modo de exclusión, eliminación o control.

Dos ideas centrales, según Branco (2015, p. 74) fueron presentadas en el curso *Seguridad, territorio y población*, a saber: la gubernamentalidad y el golpe de Estado. Si hablamos de la primera como tecnología del poder, es decir,

de una gubernamentalidad, su objetivo fundamental es la administración y reglamentación de las actividades económicas y, por otro lado, la articulación con la gestión o planeación de la vida socio-económica. La segunda idea, propone un golpe de Estado que piensa las condiciones de excepción, siendo primordiales en el juego político donde la acción es creada por iniciativa del propio Estado.

Podemos indicar ahora algunos excesos de poder siguiendo una sugestiva indicación de Foucault presentada en el corto texto de 1982 *El sujeto y el poder*, donde el poder de Estado es el mismo tiempo totalizador y globalizante. “[...] jamás, me parece, en la historia de las sociedades humanas -inclusive en la de la antigua sociedad china- ha habido combinación tan compleja en la estructura política de técnicas de individualización, y de procedimientos de totalización”. (Foucault, 2001, p. 246).

Ciertamente, el ápice del terrorismo de Estado no está en la eliminación de los indeseables, de parcelas de población que fueron o puede pasar a ser indeseables y eliminables. El mayor poder de eliminación, del cual, casi nadie habla, y Foucault (2000) insiste en ese punto, está en el carácter paradójico suicida del Estado:

[...] lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar, si no completamente insoslayable, es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata, pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. (p. 229)

Si el Estado tiene en su raíz la violencia, la resistencia al poder debe visualizar la eliminación del propio Estado, de los excesos de poder y del terrorismo de Estado. La resistencia al poder, todavía, no es sólo política. Como objetivo de vida, su preservación, no es apenas en defensa de modos de vida; las resistencias contra los excesos de poder de los Estados más

importantes son las que sustentan una lucha política mayor sin desmerecer las múltiples luchas de resistencia, cuyo objetivo es la lucha por la vida y por el mantenimiento de sus diversas formas en el planeta.

Por otro lado, si pensamos en la cantidad de bombas de hidrógeno y, del potencial de destrucción absoluta de toda y cualquier forma de vida en el planeta, tenemos que reconocer que el Estado, en su punto máximo, es un poder de destrucción total, de carácter totalmente suicida.

Para concluir éste apartado, cabe resaltar que, si el Estado tiene en su raíz la resistencia al poder, se podría caer en una eliminación del Estado; pues, los excesos de poder generan, a su vez, terror en el Estado. La resistencia al poder, mediante la vía política, tendría el objetivo de preservación y defensa de diferentes modos de vida donde la lucha constante por vivir recrea las múltiples relaciones como sujetos en el mundo que habitamos.

Foucault y el cristianismo

Foucault se ocupó del tema de las religiones, principalmente en la década del 70 al 80. Para ser más precisos, en 1978 se lee resistente ante los acontecimientos político-religiosos en Irán, por ejemplo, en algunos artículos o entrevistas principalmente publicadas en *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur* donde apunta:

La aurora de la historia, la Persia, inventó el Estado y confió sus recetas al islam: sus administradores servían de ejecutivos al Califa. Pero de éste mismo islam se derivó una religión que dio a su pueblo recursos indefinidos para resistir al poder del Estado. ¿En esa voluntad de un gobierno islámico, debemos ver una reconciliación, una contradicción o un límite de una novedad? [...] Qué sentido, para los hombres que lo habitan [en referencia a Irán], en buscar el precio mismo de su vida, ese ya olvidado por nosotros, que es la posibilidad desde el Renacimiento

y las grandes crisis del cristianismo: una espiritualidad política⁶. (Foucault, 1994, p. 694)

Cuando se trata del Foucault-religión⁷, como proceso de subjetivación, cuyo enfoque es el cristianismo y la investigación como practica de sí mismo, esta investigación se convierte en otro dispositivo saber-poder. Foucault-autor, no publicó ningún libro con la temática del cristianismo o las prácticas de la religión cristiana en occidente, es claro que su inquietud estaba dirigida hacia una genealogía de la ética.

En el conjunto de artículos, conferencias y entrevistas publicadas póstumamente bajo el título de *Dits et écrits*, que principalmente nos interesa aquí puntualizar y resaltar algunas de las 53 citaciones del termino cristianismo, las cuales, aparecen en cuarenta y nueve oportunidades en los volúmenes 3 y 4 de dicha compilación (Candiotta, 2012, p. 18). Por lo mismo, el núcleo problemático en torno a la construcción del sujeto presupone lo siguiente, a saber: las practicas confesionales y los procesos de individualización, el poder pastoral y la resistencia de las contra conductas; el gobierno de los vivos en la dirección

6 À l'aurore de l'histoire, la Perse a inventé l'Etat et elle en a confié les recettes à l'Islam : ses administrateurs ont servi de cadres au califat. Mais de ce même Islam elle a fait dériver une religion qui a donné à son peuple des ressources indéfinies pour résister au pouvoir de l'Etat. Dans cette volonté d'un « gouvernement islamique » faut-il voir une réconciliation, une contradiction ou le seuil d'une nouveauté? [...] Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une spiritualité politique. (À quoi rêvent les Iraniens?, Le Nouvel Observateur, n. 727, 22 de octobre 1987).

7 Podríamos contar con pocas publicaciones en torno a ese Foucault-cristianismo, pero cabe resaltar aquí el libro de Philippe Chevallier (2011), *Michel Foucault et le christianisme*. Y la colección, organizada por Cesar Candiotta y Pedro de Souza (2012) titulada *Foucault e o cristianismo*, como uno de los volúmenes de los estudios foucaultianos. Es importante resaltar que, aunque estos dos productos llevan el mismo título (traducción) sólo el último fue resultado del I Fórum Internacional de Estudos Foucaultrianos: *O cristianismo em Michel Foucault* contando con colaboradores, nacionales e internacionales.

del cristianismo, inclusive del estoicismo tardío, las técnicas relacionadas a la escritura de sí, la soledad, la castidad y al uso de los placeres. Es probable que éste último núcleo sería la continuación de esa “historia de la sexualidad” en un futuro libro que nunca fue publicado, pero de ante mano sabríamos su título *Les aveux de la chair*, ejemplos en los dichos y escritos podríamos tomar a Casiano y su libro de las *Institutions*, el cual en una de sus conferencias explicita la temática en torno al espíritu de la fornicación, tema clave en el desarrollo de las practicas acéticas y sobre todo de las tecnologías del sí⁸.

El interés y recorrido en la filosofía de Michel Foucault podría resumirse en sus investigaciones así:

- Foucault-profesor orienta las aulas en el curso *Los anormales* y a su vez, el Foucault-autor publica *Vigilar y castigar*, donde presenta la sociedad disciplinar como normalización y es aquí donde recoge los primeros archivos sobre la moral cristiana de la carne, especialmente estudio el Concilio de Trento, que estableció la distinción entre dirección de conciencia en autores como Habert y la confesión. (Marcetti y Salomoni, 2007, pp. 312-318).
- Ya en el poder pastoral cristiano el Foucault-profesor considera en el curso *Seguridad, territorio y población* el modo de gobernar en Occidente, y los procesos de individualización inseparables de la sociedad, para posteriormente introducir un *Nacimiento de la biopolítica*, buscando una identidad que regule la vida biológica de la población.

8 Otra gran referencia serían las conferencias proferías en los Estados Unidos, entorno a la verdad y la subjetividad como cambio de su futuro curso en el *Collège de France* año 80/81 titulado subjetividad y verdad para posteriormente un ciclo de conferencias en la Universidad Católica de Louvain cerrar con *Obrar mal, decir la verdad* (Foucault, 2014b).

- Su periodo de torsión⁹ fue evidente en el curso *Del gobierno de los vivos* en cual, estudia los padres de la iglesia en contraste con los padres estoicos filósofos de la Grecia antigua. A su vez, tendríamos a *Subjetividad y verdad* enfocada principalmente a las relaciones de pareja y prácticas de sí que tomo el cristianismo.
- En el periodo donde se evidencia claramente su paso y camino hacia la ética, es constituido por *La hermenéutica del sujeto*, donde el cristianismo es contrastado con el estoicismo y el epicureísmo, a partir de la noción del cuidado de sí y su relación con el sujeto y la verdad. *El coraje de la verdad* establece la *parrhesía* donde se reivindica la actitud ante un modo de vida y un desprendimiento hacia el cristianismo por lo menos en la primera etapa de la iglesia.

El poder pastoral que es ejercido únicamente entre un vínculo del sujeto con la verdad, es una mecánica que puede especificarse en el cristianismo, donde Foucault- religión establece un trazo distintivo llamado de “obligación de verdad”:

[...] El cristianismo, como todo el mundo sabe, es una confesión. Esto significa que el cristiano pertenece a un tipo

9 Aquí hacemos referencia a una torsión metodológica denominada Anarqueología. Avelino (2010)
 “[...] A partir de 1980 Michel Foucault introduz uma nova problematização nos estudos sobre as relações de poder pela qual renovou consideravelmente seu ‘método’ de análise: trata-se da anarqueologia dos saberes, que consiste no deslocamento que levou do eixo de análise ‘poder-saber’ para o ‘governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade’.
 [...] Com a anarqueologia, Foucault conferiu um grau de complexidade extraordinário às suas pesquisas, resultando, anos mais tarde, na formulação do tema da estética da existência. Além disso, a anarqueologia pro- longa e reelabora as análises iniciadas por Michel Foucault em 1978 acerca da governamentalidade. Foucault passa a investigar as práticas de governo no plano discursivo e performático, tornando evidente os processos históricos pelos quais verdade e subjetividade foram indexadas para a produção da obediência no exercício do governo. A obra-chave para apreender o tema da anarqueologia é o curso intitulado *Du gouvernement des vivants*, proferido por Foucault no *Collège de France* em 1980”.

muy particular de religiones: las que imponen, a los que las practican, obligaciones de verdad. Tales obligaciones, en el cristianismo, son numerosas. Existe, por ejemplo, la obligación de tener por verdadero un conjunto de proposiciones que constituyen el dogma, la obligación de considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad y la obligación de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad. Cada cristiano debe sondear quién es, lo que pasa en el interior de sí mismo, las faltas que ha podido cometer y las tentaciones a las que está expuesto. Y más aún, cada cual debe decir sus cosas a otros y así dar testimonio contra sí mismo. (Foucault, 2017a, pp. 881-882)

Esta obligación toma su efecto en el poder pastoral desde dos dimensiones, a saber: la verdad de sí mismo y la verdad de la autoridad. La primera hace referencia a que todo cristiano debe conocer de sí, es decir, su interior, sus tentaciones, sus pecados y solo liberándose de ellos puede conocer la verdad a través de la confesión; la segunda significa que todo creyente está obligado a un conjunto de dogmas y textos como fuentes de verdad siendo un sujeto obligado a aceptar las decisiones de la iglesia como única y absoluta verdad y también, de proclamarlas ante los otros.

Foucault-profesor propone esas dos formas de verificación cristiana en torno a la salvación siendo estas la *exomologesis* y la *exagoreusis*. Las dos hacen referencia a prácticas distintas; la primera significa “acto de fe”, según el cual, se manifiesta simultáneamente el sujeto con la verdad, en otras palabras, se le es revelada la verdad como autoridad proclamando la fe, el dogma, el libro y la iglesia. La segunda es una forma de verificación en dirección a la conciencia que se subdivide en tres fundamentos: la relación de dependencia, la forma de practicar el examen de conciencia y la obligación de exponer la totalidad de sus pensamientos.

Como dimensiones espirituales se podrían considerar en una hermenéutica de sí, como Foucault (1996) podría esclarecer en su cuarta conferencia de 1980:

Provisional: relativa a la duración del tiempo de aprender.

Obediencia: principio de competencia, aquel que guía y sabe que está siendo guiado.

Codificación: conjunto de reglas que define una manera de vivir.

Sustitución: una vez se aprendido dicho código, reglas o libro, el discípulo puede llegar a ser maestro de esas prácticas de sí.

En la antigua Grecia el tema de la *areté* era sometida a un comportamiento según las dimensiones de la vida, existía un vínculo estrecho entre el destino como condición probable de la existencia y un *telos* donde lo utópico se hace realidad. A su vez, se podría mostrar, tres características sobre la obediencia en la relación discípulo-maestro: primero la obediencia debe ser indefinida, formal y autorreferente¹⁰. Estas características se pueden manifestar a su vez, vinculadas a las tres grandes virtudes de toda religión:

Humildad: consiste en que el sujeto tenga la máxima obediencia posible sin preguntarse la verdad.

Paciencia: no es posible resistirse ante una orden dada por un superior tirando del sujeto una voluntad propia.

Sumisión: como forma de vida se deben mantener las reglas como un código.

Las prácticas de conciencia, como por ejemplo el autoexamen, refuerzan una conducta de reflexión y contemplación ante un pensamiento ascético, orientando principalmente el alma hacia Dios. Como hermenéutica de sí, un sistema en la historia del pensamiento podría asegurar, basándose en los textos de Cassiano, que el autoexamen revela la verdad de los pensamientos. Para Foucault (2014a, p. 361-362), esto es

10 Foucault (1988, p. 43 - 49) establece un vínculo entre el poder pastoral y las técnicas de sí, relevantes en la espiritualidad cristiana. El autoexamen se basa en dos principios del estoicismo, como son, la contemplación y la obediencia.

un problema, pues el propósito del pensamiento es acceder a obtener una nueva técnica, una nueva forma o un nuevo modo de proceder ante el examen de conciencia.

Es de suma importancia que este examen aparezca en la historia del pensamiento, pues así, se puede obtener una función referente a las reglas o a la lógica que el trabajo hermenéutico oculta en su interior y que finalmente puede ser expuesta ante un sujeto en búsqueda de la verdad. La espiritualidad cristiana se determina bajo una técnica que es procesada bajo el examen de conciencia, donde de hecho ya habita un espíritu maligno que garantiza la sumisión y olvida por completo reivindicarse consigo mismo, por lo tanto, se podría asegurar que la confesión es una hermenéutica de sí.

El liberarse mediante la confesión permanente como lo sugiere la *exagoreusis*, la cual significa estar de acuerdo con una construcción como sujeto. Y que, a su vez, según la perspectiva foucaultiana, se encuentra marcada desde los primeros siglos del cristianismo, se acerca a la búsqueda de esas manifestaciones de verdad como la *exomologesis*. Ambas recaen en el mismo principio, en otras palabras, un retorno a sí mismo que es caracterizado por el cultivo de sí.

Centrémonos entonces, en ese Foucault-profesor que a partir de 1980 orienta sus clases en torno a la temática *Del gobierno de los vivos*, donde se centra su discurso sobre el cristianismo y especialmente de la confesión (clase del 30 de enero de 1980). Podríamos explicar después de leer a Foucault (2014a), que existe un recogimiento hacia esa verdad divina denominada como fe y a esa manifestación de verdad configurada bajo el estatuto de la confesión, que fue establecida principalmente en los padres cristianos del siglo II al V.

Puntualizando el concepto de confesión como constante interpelación expuesta en Lovaina en 1981: decir verdadero. ¿Qué quiere decir con esto Foucault? Sería posible evidenciar que ese transcurso en la historia de la sexualidad, fuese

necesario para continuar sus aportes del cristianismo y de esta manera consolidar la verdad y el sujeto, atado a ciertos rituales que fueron antecendidos por su curso en el Collège de France en el año 1980.

La penitencia cristiana evidencia un examen individual y un ritual colectivo donde el sujeto se acerca a la verdad ya comprometido. Es simple ver esa relación entre obligación y existencia para producir la verdad. Poco tiempo después, el mismo Foucault, nos trae el ejemplo de Seneca como el sujeto estoico que constantemente quiere probar su conducta para obtener la verdad obteniendo así una verificación que acompañe su resultado.

La lectura que nos brinda Foucault-profesor en el curso de 1980, además de estudiar una vez más a Edipo Rey y continuar con los textos de la patrística lo describe como un proceso finalmente muy largo en el que se elabora la subjetividad del hombre occidental como expresa en la clase del 12 de marzo de 1980. Esto quiere decir que esta subjetividad es profería esencialmente por una confesión como técnica, a ser ingresada progresivamente en el pastoral global de los cristianos.

Podríamos concebir a ese “último Foucault” como aquel que nos habla de la ética, pero más allá de una relación consigo mismo, siendo el sujeto su transcurso y recorrido filosófico. La cuestión de la verdad estaría interrelacionada con su saber-poder pues, podríamos entenderlo que cuando nos habla de manifestación de verdad, estamos aclarando lo que sería una técnica de sí. La novedad desde la década de 1980 como torsión está dada por la relación que la verdad entrelaza con el cristianismo evidente en las dos partes, en las cuales, divide su curso¹¹.

11 La arquitectura general del curso *Del gobierno de los vivos* propone un aporte teórico-metodológico que se divide en dos partes según Michel Senellart en la situación del curso, cuya estructura la demarca así: primera, consagrada a Edipo Rey y la segunda a los tres grandes prácticas del cristianismo: el bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia. (Foucault, 2014a, p. 367-368).

Enfatizando en la penitencia ofrecida por el cristianismo como la posibilidad plena que tiene la iglesia para llegar a la salvación y que, sin lugar a dudas, la *exomologesis* hace posible el reconocerse como pecador, entonces, es una dramatización de actos impuestos por los pastores de la iglesia. Además de la *exagoreusis* donde cada uno de los actos se interioriza en el pensamiento como verdad cristiana. Las dos para este Foucault-profesor articulan la vida privada con la pública sobrepasando la problemática y concluyendo en unas nuevas relaciones del sujeto con la verdad.

Desde el inicio de la clase del 30 de enero de 1980 Foucault-profesor establece esa relación del sujeto cristiano con la verdad en dos conjuntos:

Creencias que determinan el sujeto según la religión cristiana.

Conjunto de dispositivos para encontrar la verdad de sí mismo, manifestarla y purificar el corazón.

Lo tal vez innovador en el curso de 1980 son esos modos de subjetivación del cristianismo primitivo que son determinados por la obediencia para obtener la verdad. La dirección de conciencia constituye un objeto histórico foucaultiano, en el cual, dicha relación sujeto-verdad¹², adquiere características específicas, tratadas en la clase del 19 de marzo de 1980, y que Manicki (2012, p. 59) agrupa así:

Antigüedad (Seneca)	Cristianismo (Casiano)
Voluntaria	Obligatoria
Circunstancial	Permanente
Orientada para el dominio de sí	Orientada para la destrucción de la voluntad propia

12 En el resumen del curso Foucault-profesor coloca sobre el eje sujeto-verdad una estructura que articula las prácticas de sí con el autoexamen como efecto de la subjetivación. (Foucault, 2014a, p. 299).

Foucault, relaciona sujeto y verdad, caracterizada en el cristianismo con la visión de obediencia y a su vez la sumisión del uno y del otro:

[...] en la dirección cristiana tenemos por lo tanto un dispositivo en el cual encontramos tres elementos fundamentales ligados unos a otros y dependientes los unos de los otros: el principio de la obediencia sin fin, el principio del examen incesante y el principio de la confesión exhaustiva. Un triángulo: escuchar al otro, observarse, hablar al otro de uno mismo. (Foucault, 2014a, pp. 326-327)

El enfoque de interpretación que aquí se presenta, gira entorno a las técnicas cristianas de sí, que al manifestarse como producción de verdad, en la cual, se requiere la obediencia se encuentra inútil un esfuerzo de subjetivación para obtener la verdad por sí misma; sino al contrario, siempre requiriendo de la sumisión para transitar en el eje sujeto-dogma-fe. Esta relación problemática que inicia desde la clase del 30 de enero de 1980 y que puede ser confrontada en la introducción de *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, donde se percibe un análisis en subjetivación y en técnicas de sí, donde Foucault (2012a, pp. 33-44) reflexiona sobre esos movimientos que simultáneamente construyen una línea histórica en los siglos III al V y que, en efecto, produce una libertad.

En la clase del 19 de marzo de 1980 Foucault-profesor trae un ejemplo extraído del Pedagogo de Clemente de Alejandría, esencial como técnica de investigación de sí mismo (conocerse a sí mismo)¹³. Ciertamente el conocimiento de sí retratado por Clemente de Alejandría, articula un conjunto de procedimientos que producen efectos de subjetivación, la tarea de Foucault-profesor además de establecer esa relación que transforma

13 “[...] en el texto de Clemente de Alejandría, ¿de qué trata? se trata pues de conocerse a sí mismo ¿para qué? para poder acceder al conocimiento de Dios, es decir, para poder reconocer lo que puede haber de divino en uno mismo, reconocer en el alma la parte o el elemento que es de forma, de principio, de origen divino o, en todo caso, que está en relación con Dios”. (Foucault, 2014a, p. 287).

la subjetividad en la relación sujeto-objeto para producir conocimiento no deja de lado en ningún momento la propuesta que Casiano hacía sobre la obediencia y la reflexión de esa voluntad.

En el curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault-profesor trabaja la especificidad de las prácticas espirituales del cristianismo, cuyo proyecto genealógico de Foucault- autor, trabaja la relación del sujeto con la verdad, caracterizando históricamente una secuencia esencial en las prácticas de la Grecia antigua y el cristianismo, constituyendo una propuesta intelectual teórico-metodológica.

La dirección de conciencia estoica en la filosofía grecorromana, y cuyos representantes trabaja Foucault-profesor, especialmente en la clase del 12 de marzo de 1980 y posteriormente en la primera conferencia en Berkeley (Foucault, 1996b); se hace referencia aquí a autores como Marco Aurelio, Epicteto y Seneca. Sobre este último, Foucault-profesor habla a sus estudiantes básicamente de dos textos, en los cuales, trabajará las características irreductibles en la relación a la dirección cristiana.

En la filosofía estoica, tanto el individuo como el otro, tienen en virtud una voluntad libre especialmente para la participación política. Aun así, se hace necesario obedecer para ser maestro de sí mismo, lo que implica que un discípulo desea ser maestro, por lo tanto es necesario obedecer y renunciar a cierto tipo de voluntad. Aquí se evidencian dos tipos de voluntad, la del discípulo y la del maestro, pero la una está presente y continúa sólo con la interconexión del otro, creando a su vez, una unidad o totalidad, entre desear, querer y dirigir la conciencia a su libertad fundamental en razón de una técnica. En el estoicismo, el discípulo busca tranquilidad para su alma, perfeccionando sus límites ante las pasiones y construyendo un dominio de sí. Se es latente un gobierno de sí ligado a una determinación provisional de ser gobernado por otro. En donde la obediencia es esa relación entre gobierno de sí, subjetividad, verdad y cuidado de sí.

Las relaciones de verdad en la filosofía del último Foucault, debaten la dirección cristiana y la dirección estoica, pero problematiza lo siguiente: la constitución de un sujeto en relación a la verdad significa hacer referencia a los regímenes de verdad presentes en la noción de “gobierno”, por ejemplo, gobierno de los niños, “gobiernos de las almas y la conciencia, de una casa, de un estado o de sí mismo. Desde este marco muy general estudiamos el problema del examen de conciencia y la confesión”. (Foucault, 2014a, p. 359).

Consideraciones para la educación

- Gubernamentalidad y prácticas pastorales

Después del recorrido descriptivo por el panorama de la gubernamentalidad a la especificidad del cristianismo en la interpretación foucaultiana, podríamos concluir que aparentemente existe una experiencia en medio del poder pastoral que se instaura como mecánica para estudiar las resistencias, principalmente en el curso de 1975 hasta 1978.

Existe una “política de las identidades” que es comprendida como conjunto de prácticas solidarias de identificación, normalización e individualización, que reposa en vías del gobierno de sí y *por* los otros. Dichas prácticas configuran una política que regula y conduce a los individuos a instaurar prácticas pastorales operadas políticamente en términos de individualización y totalización, fusionando el Estado con el pastorado.

Esa “política” se encuentra estrechamente relacionada a lo que Foucault caracterizó en su texto *el sujeto y el poder*, mostrando la política como estrategia en relación de la resistencia a los modos de individualización, prácticas de normalización de las conductas y también, a las prácticas de vigilancia y gobierno de la vida característico incluso en la sociedad actual.

- Ontología del presente y actividad filosófica

Respondiendo a una ontología del presente, se presentan aquí dos peligros fundamentales: Primero, una respuesta ingenua a

la actualidad de la filosofía como vínculo con el presente. Así, las cuestiones de la naturaleza filosófica, como por ejemplo, la verdad, el hombre y el mundo, son siempre las mismas, desde que se tengan en cuenta las coyunturas universales. En esta perspectiva, lo “actual” estaría limitado exclusivamente al sentido común. Segundo, se podría afirmar a la filosofía, siendo históricamente contextualizada y necesaria en el pensamiento y acto de su propio tiempo. La filosofía y sus problemas, formulan aproximaciones diferentes y provisionales en sus respuestas, de manera que se instaura un vínculo con su época, respondiendo a su compromiso histórico. Por lo tanto, el primer peligro coloca a la filosofía en un espacio retórico, mientras que el segundo, lo orienta hacia las preguntas y respuestas con el presente.

Foucault (2013) expresa “[...] creo que existe cierto tipo de actividades ‘filosóficas’, en dominios determinados, que consisten en general en diagnosticar el presente de una cultura: esa es la verdadera función que pueden tener hoy los individuos a quienes llamamos filósofos” (p. 104). Lo que significa, en otras palabras, que la filosofía es un factor que moviliza los sujetos. En efecto, la filosofía como actividad y discurso que actualiza los actos filosóficos en su multiplicidad, es decir, variables, móviles y que configuran el presente de una época a otra. Si la filosofía habita en esa multiplicidad, por lo tanto, es transformadora; pues, diagnostica no sólo los actos del presente, sino su configuración. La postura crítica atribuida a la filosofía, se toma como hábito donde la dialéctica evidencia la tarea de la filosofía actual. La filosofía prescinde de las prácticas, de la movilidad que existe entre los hechos y el presente.

El horizonte comprendido por la actividad filosófica, tal vez, escape a los dos peligros que nombro en los párrafos anteriores y de esta manera, no confundir las generalidades inmediatas como reflexión objeto de estudio. Michel Foucault, al interior de sus investigaciones, propone un discernimiento de las peculiaridades históricas que en los últimos años de su vida, privilegió los recursos de la filosofía antigua como camino ético

del presente. Por esta razón, la reflexión sobre el significado de la filosofía hoy, inicia con las búsquedas que dejó el “último Foucault”.

Referencias

- Avelino, N. (2010). Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25 (74), 139-157.
- Branco, G. C. (2015). *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. (Coleção Estudos Foucaultianos). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Candiotto, C. (2012). As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. En: C. Candiotto & P. de Souza (Eds.), *Foucault e o cristianismo*. 15-22. (Coleção Estudos Foucaultianos). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Chevallier, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. (Croisée des chemins). Paris: ENS Éditions.
- Foucault, M. (1988). “Technologies of the self”. In P. Hurton, H. Gutman, & L. Martin (Eds.), *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*. 16-49. Lectures at Vermont University in October 1982. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (1994). À quoi rêvent les iraniens? In *Dits et écrits: 1976 - 1979*. Vol. 3, 688-694. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). Interview de Michel Foucault. In *Dits et écrits: 1980 - 1988*. Vol. 4, 688-696. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Um système fini face à une demande infinie. In *Dits et écrits: 1980 - 1988* Vol. 4. 367-383. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1996). *Truth and subjectivity*. In Howison Lectures. University of Berkeley. Berkeley.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)* (H. Pons, Trad.). Edición establecida

- bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Foucault, M. (2001). "El sujeto y el poder" (R. C. Paredes, Trad.). En: H. L. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. 241-260. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Foucault, M. (2004). *El orden del discurso* (A. G. Troyano, Trad.). Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (H. Pons, Trad.). Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Foucault, M. (2012). *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (22nd ed.) (M. T. da Costa Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, Trad.). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2012a). *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres* (13th ed.) (M. T. da Costa Albuquerque, Trad.). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (H. Pons, Trad.). (Biblioteca clásica de Siglo Veintiuno). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013a). *El origen de la hermenéutica de si: Conferencias de Dartmouth, 1980* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979- 1980)* (H. Pons, Trad.). Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Foucault, M. (2014a). *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France (1980-1981)*. (Collection Hautes Études). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro

- Fontana, par Frédéric Gross. Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia: Curso de Lovaina, 1981* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En: M. Foucault, *Obras esenciales*. 1027-1046. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2017a). "Sexualidad y soledad". En: M. Foucault, *Obras esenciales*. 879-888. Barcelona: Paidós.
- Manicki, A. (2012). "Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso do governo dos vivos". Em: C. Candiotta & P. de Souza (Eds.), *Foucault e o cristianismo* 57-72. (Coleção Estudos Foucaultianos). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Marcetti, V y Salomoni, A. (2007). "Situación del curso". En: M. Foucault. *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)* (H. Pons, Trad.). Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Muchail, S. T. (2011). *Foucault, mestre do cuidado. (Leituras Filosóficas)*. São Paulo: Edições Loyola.

El “último Foucault”: un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético

Martín Emilio Camargo Palencia*
Lizeth Ximena Castro Patarroyo^{1**}
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Introducción

Sobre Michel Foucault existe un sinnúmero de estudios con distintos intereses investigativos que conforman un amplio acervo de lecturas posibles sobre su obra.² Los adjetivos con los que en tales estudios se califica a Foucault son múltiples, entre otros, filósofo e historiador. Estos adjetivos, además de rotular el quehacer investigativo de Foucault dentro de una perspectiva disciplinar de análisis, definen el campo específico de saber en el que se inscribe su obra, sus objetos de estudio, los

* Magíster en Educación. Profesor de la Escuela de Filosofía en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico: martincamargo88@yahoo.es.

^{1**} Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la UPTC, semillero del grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación -GIFSE- de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC. Correo electrónico:lizethxime@hotmail.com.

2 En el amplio acervo de lecturas posibles sobre la obra de Foucault se evidencian estudios como: *The Foucault Reader* (Paul Rabinow, 1984), *Foucault* (Gilles Deleuze, 1987), *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Didier Eribon, 1995) *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores* (Edgardo Castro, 2005), *Foucault: pensamiento y vida* (Paul Veyne, 2009), *El último Foucault* (Tomás Abraham, 2012).

problemas que respecto a éstos se plantean, su periodicidad, el marco teórico y conceptual que los delimita, así como el método usado para su indagación. Este último aspecto constituye el objetivo general de este capítulo: contribuir a la comprensión del método usado por Foucault en sus estudios dado el creciente interés en la investigación universitaria en educación y pedagogía. Específicamente nos proponemos mostrar que el “último Foucault”, el de la etapa ética posterior a las etapas arqueológica y genealógica, puede entenderse como un método de saber acerca la constitución del sujeto ético. Para ello hemos tomado como fuente bibliográfica primaria de análisis los cursos que Foucault ofreció en el Collège de France entre 1979 y 1982, en concreto, *Del gobierno de los vivos* (1979-1980) y *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982).³

El desarrollo de los objetivos planteados se justifica en el hecho de que, como lo afirma Saldarriaga (2010), en el ámbito académico universitario latinoamericano, en particular Argentina, Brasil y Colombia, incluso México, es cada vez más frecuente el uso de herramientas metodológicas de *La Arqueología del saber* y de la *Genealogía del poder* de Michel Foucault, especialmente en las investigaciones de corte histórico que describen y analizan problemas actuales de carácter teórico-práctico en la educación y la pedagogía.⁴ En coherencia con esta actitud académica, el método de análisis que seguiremos en búsqueda del desarrollo de los objetivos referenciados, no es el habitual en este tipo de trabajos: exponer el pensamiento de Foucault haciendo un recorrido por sus obras de manera que al final el lector tenga el panorama más amplio, completo y profundo que sea posible.

3 Entre 1980 y 1981 Foucault dictó el curso titulado *Subjectivité et Vérité* (*Subjetividad y verdad*). Este curso no será objeto de análisis aquí debido a que nuestra búsqueda de una edición en español ha sido infructuosa.

4 Michel Foucault solía sugerir a los asistentes a los cursos que dirigió en el Collège de France, el uso de sus teorizaciones como una “caja de herramientas”, esto es, usar sus conceptos para construir otras miradas descriptivas y analíticas acerca de los problemas ya pensados.

En contraposición a esta tendencia, aquí optamos por “otro modo” de análisis no menos válido: centrarse en una parte de la obra de Foucault, la etapa *ética* de su pensamiento y los cursos en el Collège de France arriba señalados, para desde ese ángulo mostrar su proyecto en términos metodológicos. Esto en la medida en que, como lo afirma Álvarez (2013), la obra de Foucault no es sistemática sino que más bien está conformada por *actos de su intelecto*, que unas veces guardan relación directa o explícita y otras veces relación indirecta o implícita.

Así las cosas, el presente capítulo contiene dos apartados. En el primero, ambiciosamente titulado *Foucault y el estructuralismo como método de saber acerca del hombre en su situación histórica*, se da cuenta de las tres preguntas que a nuestro juicio constituyen el eje central de un análisis sobre del método de Foucault en términos generales. Tales preguntas son en orden cronológico: ¿Quién lo hace? ¿Qué se hace? ¿Cómo lo hace? En el segundo apartado, titulado *El “último Foucault”: sexualidad y ética*, se muestra la aplicación de la tercera pregunta, es decir, se dan características concretas del método de Foucault tomando como referencia el Foucault de la etapa *ética* o “último Foucault”, entendido como un modo de abordaje conceptual, y de delimitación de la periodicidad de la problematización, distinto (en el sentido de desplazamientos) al que había realizado en etapas anteriores a su pensamiento, arqueología y genealogía. A esta condición del trabajo de Foucault la denominamos “giro metodológico”. Finalmente, a modo de conclusión, se muestran los hallazgos del estudio propuesto en torno al método de Foucault en su etapa *ética*. En este sentido, se subraya los siguiente: la conceptualización histórica realizada por “el último Foucault” no solo ha aportado a la innovación del pensamiento filosófico contemporáneo, sino que constituye una herramienta de saber desde la cual la filosofía puede seguir cumpliendo un papel social: interrogar los problemas del mundo de “otro modo”.

Foucault y el estructuralismo como método de saber acerca del hombre en su situación histórica

¿Qué es usted, filósofo o historiador? Esta pregunta está dirigida a Michel Foucault. No se trata de una pregunta póstuma sino del conjunto conceptual de una preocupación intelectual a la que Foucault no rehuyó y sobre la cual era constantemente inquirido en las entrevistas que concedió. La pregunta le fue formulada de diferentes maneras y con distintos intereses epistémicos: “¿Qué es un filósofo?” (Conversación con Marie-Geneviève Foy, 1966), ¿Ha muerto el hombre? (Conversación con Claude Bonnefoy, 1966), “¿Qué es usted, profesor Foucault?” (Conversación con Paolo Caruso, 1967), ¿Qué es la arqueología? (Conversación con José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouanet, 1971), etc.⁵ Nuestro interés al retomar estas preguntas es estrictamente metodológico en los términos expuestos en la introducción a este capítulo. En este sentido, aquí daremos cuenta de lo que a nuestro juicio son las tres preguntas claves a resolver en un análisis sobre el método que Michel Foucault usó en sus estudios: ¿Quién lo hace? ¿Qué hace? ¿Cómo lo hace? Estas preguntas sugieren una pesquisa a la corriente de pensamiento en la que comentaristas de Foucault, como Maurice Corvez (2000), lo han reconocido como filósofo: el estructuralismo. El objetivo de esta pesquisa no es asignarle a Foucault un rótulo intelectual o disciplinar unívoco, filósofo, historiador, sino identificar algunos aspectos teóricos de la filosofía estructuralista bajo la “sospecha” de que Foucault los usa en sus investigaciones como una “caja de herramientas”:

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: -que no se trata de construir un sistema sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas;

5 Estas entrevistas se encuentran publicadas en versión española por la editorial Siglo XXI desde el año 2013 bajo la autoría de Michel Foucault y con el título *¿Qué es usted, profesor Foucault: Sobre la arqueología y su método*.

-que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas. (Foucault, 1985, p. 85)

Aunque su carácter es generalizador, la noción de “caja de herramientas” es sin duda uno de los componentes más sugerentes del método de Foucault. Su contenido conceptual básico –teoría, relaciones de poder, historia- tiene sus raíces en el estructuralismo en la medida en que esta corriente de pensamiento, en tanto que método de saber acerca del hombre en su situación histórica, por un lado es científica y por otra filosófica. Así lo plantea Corvez (2000): es científica porque permite obtener resultados teóricos que en consecuencia, constituyen una doctrina, y es filosófica, si se le concibe como la teoría sistemática que elucida en forma radical los problemas más apremiantes del hombre en sociedad; inspirados en estas nociones se desplegaron diversos estructuralismos que recorrieron la segunda mitad del siglo XX y que han ejercido una gran influencia en el campo de las investigaciones en ciencias humanas: el de Claude Lévi Strauss en etnología, el de Michel Foucault en historia y filosofía, el de Louis Althusser en marxismo, el de Jacques Lacan en psicoanálisis, etc. He aquí algunas posiciones comunes que comparten estos estructuralismos:

Todos los estructuralistas buscan en la realidad humana aquellos aspectos de estabilidad, de inmutabilidad, que puedan brindar asidero a un conocimiento verdaderamente científico. [...] El análisis estructural, descuidando lo puramente accidental, intenta poner de manifiesto el código secreto que vincula las múltiples actividades del hombre: su organización social, su vida económica, sus creaciones artísticas, su lenguaje, y aun su actividad psíquica e intelectual. [...] El método estructural se niega a tratar los elementos de una totalidad como entidades independientes. La estructura es no solo una totalidad de fenómenos solidarios –de modo tal que cada uno de ellos depende de los otros y es lo que es a causa de las relaciones

que existen entre ellos- sino que además esa totalidad debe ser pensada exclusivamente desde el punto de vista de las relaciones existentes entre sus términos, debiendo considerarse dichas relaciones internas según el principio de prioridad lógica del todo sobre las partes: ningún elemento de la estructura puede ser comprendido fuera de la posición que ocupa en la configuración total, capaz de persistir (invariancia de la estructura) pese a las modificaciones eventuales de sus componentes. [...] A causa de la rígida fijeza de su objeto, el punto de vista estructural se opone, en términos globales, a la consideración histórica. Se sitúa en forma deliberada al margen del tiempo. La historia vivida y concreta de los hombres pasa a segundo plano, cuando no se descalifica su existencia misma, por lo menos con relación al pensamiento filosófico. El sistema está primero y condiciona los sucesos: he ahí una proposición que todos los estructuralismos comparten. La historia individual o colectiva de los seres humanos no cuenta casi en una perspectiva puramente científica. No es que podamos -o queramos- ignorar esa historia real, sino que se la concibe como una sucesión discontinua de culturas, de mitos, de estructuras sociales, antes que como una dinámica en la que se encadenan sin interrupción los múltiples elementos que los componen. [...] Se denuncian las "ilusiones de la libertad": más que actuar él, el hombre es actuado por las estructuras inconscientes que moran en él y que incluso lo constituyen. (Corvez, 2000 pp. 8-11)

La extensión de la cita anterior ha sido necesaria para evidenciar que el estructuralismo configura un método de saber que tiene un doble *ethos*, de una parte, científico, en la medida en que permite obtener resultados teóricos con un cierto grado de sistematicidad, y de otro parte filosófico, dada su elucidación acerca el hombre en su situación histórica, la forma en que se organiza en sociedad, sus manifestaciones artísticas, lingüísticas, psíquicas, económicas, sociales, políticas, etc. Al respecto, lo que nos interesa es lo que sigue: ¿Con qué grado de obediencia o de disidencia intelectual se ubica Foucault en la configuración científica y filosófica del estructuralismo? ¿Cuáles son los elementos que permiten inferir una relación entre el

estructuralismo como método de saber acerca del hombre en su situación histórica y el método que Foucault usó en sus estudios?

Nuestras respuestas a las anteriores preguntan apuntan hipotéticamente a que en los estudios de Foucault no opera una obediencia intelectual hacia la cientificidad y la filosofía del estructuralismo sino más bien una disidencia; sin embargo, tales estudios guardan relación metodológica con el estructuralismo en el sentido de la preocupación común por el presente. Estas cuestiones exigen una revisión a la caracterización que hace Foucault del filósofo en términos de su quehacer y de su papel en la sociedad. En el primer sentido,

filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por lo demás, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que desempeña en cierta forma el papel de arqueólogo, al estudiar el espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución (Foucault, 2013a, p. 73).

En el segundo sentido, el filósofo no tiene un papel en la sociedad. Un ejemplo de ello es Sócrates, a quien

“la sociedad ateniense sólo supo reconocerle un papel subversivo, y el orden establecido no podía admitir sus cuestionamientos. En realidad, sólo al cabo de unos cuantos años se toma conciencia del lugar de un filósofo, se le atribuye, en suma, un papel retrospectivo” (Foucault, 2013a, p. 73).

La prueba del no reconocimiento social del quehacer y papel del filósofo, por lo menos hasta el siglo XIX, está en el hecho de que, por ejemplo, Descartes era más reconocido como matemático que como filósofo,

Kant no enseñaba filosofía sino antropología y geografía; se aprendía retórica, no filosofía...Es hasta el siglo XIX cuando por fin encontramos cátedras de filosofía (Foucault, 2013a, p. 73).

Ahora bien, respecto a la filosofía contemporánea, hubo para Foucault dos épocas,

la de Sartre, Merleau-Ponty, cuando un texto filosófico, un texto teórico, debía decirnos en definitiva qué era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, que era la libertad, que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. (Foucault, 2013b, p. 119).

La vigencia de esta clase de filosofía estaría para Foucault en entredicho dado el nuevo escenario político emergente que condiciona a la filosofía a una pluralidad y dispersión teórica:

La teoría, la actividad filosófica, se producen en diferentes dominios que parecen separados unos de otros. Hay una actividad teórica que se produce en el campo de la matemática, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o de la historia de las religiones o de la historia a secas, etc. Y finalmente es allí, en esa suerte de pluralidad del trabajo teórico, donde se realiza una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único y su discurso unitario. (Foucault, 2013b, p. 119)⁶

Esta segunda época de la filosofía contemporánea sin pensador ni discurso único, no sólo es una época de rupturas epistémicas respecto a los objetos e intereses de estudio de la filosofía, sino también una época de desplazamientos teóricos

–el mismo Sartre renunciaba, creo, a lo que podríamos llamar especulación filosófica a secas, para consagrar su actividad, su actividad filosófica, en definitiva, a un comportamiento que era de carácter político.” (Foucault, 2013b, p. 119)

y de disidencias intelectuales al interior de corrientes de pensamiento como el estructuralismo:

El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para los que no pertenecen a ella. Es desde afuera

6 Aunque Foucault no lo menciona explícitamente, se intuye que el escenario problemático en el que la filosofía sufre la dispersión teórica en mención, lo constituye el período de la posguerra, 1950-1955.

que se puede decir que fulano, mengano o zutano son estructuralistas. Hay que preguntarle a Sartre qué son los estructuralistas, porque él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo), un grupo que conforma una especie de unidad; pero esta unidad, tenga la certeza de que nosotros no la percibimos. (Foucault, 2013b, p. 122)

Como es sabido, para los años sesenta la reputación de Jean Paul Sartre como filósofo y padre del existencialismo era indiscutible. Gozaba de popularidad y era visto como un pensador de múltiples talentos que, bajo la bandera de la justicia como preocupación filosófica, entraba en combate contra el statu quo político erigiéndose como defensor de los oprimidos. En este sentido a Sartre puede considerársele el Voltaire del siglo XX. Foucault entró en oposición académica con esta figura de la filosofía occidental no sólo porque le asignaba la rúbrica de estructuralista sino porque le reprochaba descuidar y menospreciar la historia (Jiménez, 2010, p. 44). A este reproche Foucault (2013b) responde: Ningún historiador me ha hecho nunca este reproche. Para los filósofos hay una especie de mito de la historia. En general los filósofos son ignorantes de todas las disciplinas que no se incluyan en su campo. Ese mito de la historia en el que se instalan los filósofos tiene por lo menos tres grandes temas: continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales. Cuando se toca uno de estos temas, el filósofo reprocha que se ha violado o asesinado la historia.

Con base en lo anterior no sólo se constata la oposición académica Foucault/Sartre, sino que también es posible inferir una disidencia intelectual de Foucault respecto a la cientificidad y la filosofía del estructuralismo. Tal disidencia, al menos a nuestro entender, consiste en un distanciamiento, de una parte epistemológico y de otra metodológico. El primero es rastreable en el análisis que en *Las palabras y las cosas* hace Foucault acerca de las relaciones entre el hombre y el conocimiento de

sí mismo a partir del siglo XIX. Esta es la primera de las tres problematizaciones centrales que planteó Foucault en sus indagaciones: ¿cómo terminamos siendo objetos de saber?⁷ De acuerdo con Jiménez (2010), esta problematización fue la que levantó polvareda en el ámbito intelectual y, al mismo tiempo, aunque con menos ruido publicitario, marcó el distanciamiento epistemológico de Foucault frente al estructuralismo. Dicho distanciamiento es contundente, se le ha identificado comúnmente con la expresión “El hombre ha muerto” y aparece de manera explícita al final del libro en mención:

el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el ser humano. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin (Foucault, 1986, p. 375).

Este planteo no es, de ningún modo, un pronóstico acerca del fin de la humanidad. El fin del hombre no es el fin de la humanidad sino el fin de nuestro humanismo, de nuestros humanismos, de la imagen de sí con la que las ciencias humanas han moldeado el hombre moderno. El hombre es una “invención reciente” en la medida en que el saber que lo produjo data del siglo XIX y por tanto no cuenta todavía dos siglos. El fin del hombre en el mismo momento en que las ciencias humanas buscaban su raíz no significa la desaparición de estas sino su despliegue en un horizonte amplio que nuestro humanismo, nuestros humanismos, ya no define (Corvez, 2000).

Para Foucault (2013b), el siglo XIX es el siglo en el que se inventan las ciencias humanas. Esto significó constituir al hombre como un objeto de conocimiento. El siglo XIX es aún más

7 La segunda y tercera problematización, referidas al *poder* y a la *ética*, pueden formularse respectivamente así: ¿cómo ejercemos o sufrimos relaciones de poder?, y ¿cómo terminamos siendo sujetos morales de nuestras acciones? Ha estas tres problematizaciones se les ha caracterizado como etapas del pensamiento foucaultiano: *arqueología*, *genealogía*, *ética*.

relevante para la historia del hombre moderno pues además es el siglo del gran mito escatológico: procurar que el conocimiento del hombre de sí mismo lo liberara de sus alienaciones. En otras palabras, en el siglo XIX se hace del hombre un objeto de conocimiento bajo la aspiración de que con dicho conocimiento el pudiera convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia. Esto último sin embargo no sucedió. Lo que pasó en el siglo XIX –y es en este sentido que podemos decir que el hombre emergió en dicho siglo- es que las ciencias humanas jamás encontraron –por más que se descubriera algo muy serio como el inconsciente en el caso de los estudios sobre la locura, o las estructuras lingüísticas en el caso de los estudios comparativos de las lenguas- la naturaleza humana, la esencia humana, lo propio del hombre que esperaban hallar:

a fuerza de ahondar en el lenguaje, ¿qué se encontró? Se encontraron estructuras. Se encontraron correlaciones, se encontró el sistema que es en cierta forma lo lógico, y el hombre, en su libertad, en su existencia, desapareció una vez más (Foucault, 2013b, p. 121).

Jugando con las palabras anteriores podría afirmarse que mientras las ciencias humanas buscaban fallidamente lo propio del hombre, emerge el sujeto. He aquí el desplazamiento epistemológico de Foucault respecto al estructuralismo, “pues Foucault, al igual que Nietzsche, deconstruye el sujeto europeo, fundante, racional y cartesiano” (Jiménez, 2010, p. 44). Desde esta perspectiva, Foucault se inscribiría en una corriente de pensamiento, el posestructuralismo,

que ha socavado la idea de sujeto propia de la modernidad. En esta nueva disposición filosófica cae el yo cartesiano, desaparece el sujeto de Kant. El a priori se disuelve en la historia. La condición de posibilidad de las subjetividades no es una estructura formal. Es un trascendental histórico (Díaz, 1993, p. 11).

En palabras de Foucault, su distanciamiento epistemológico del estructuralismo consistiría en que:

En *Las palabras y las cosas* quise mostrar con qué piezas y fragmentos se compuso el hombre entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Traté de caracterizar la modernidad de esa figura, y me pareció importante mostrar lo siguiente: no fue tanto la inquietud moral por el ser humano la que suscitó la idea de conocerlo científicamente sino que, al contrario, la construcción del ser humano como objeto de un saber posible fue la causa de que a continuación se desarrollaran todos los temas morales del humanismo contemporáneo. (Foucault, 2013c, p. 186)

De acuerdo con Castro (2013), si bien en *Las palabras y las cosas* hay una suerte de anuncio del distanciamiento epistemológico de Foucault respecto del estructuralismo, dicho distanciamiento se materializa en *La arqueología del saber*. La parte inicial de este libro “está atravesada por tres grandes temas: la noción de discontinuidad, el cuestionamiento de las categorías habitualmente utilizadas en el campo de la historia de las ideas y la toma de distancia respecto del estructuralismo” (Castro, 2013: 15). Este distanciamiento es mucho más evidente al final de la obra, afirma Foucault:

A lo largo de todo este libro, ha tratado usted, con diversa fortuna, de desprenderse del membrete del “estructuralismo” o de lo que se entiende ordinariamente por esa palabra. Ha alegado usted que no utilizaba ni sus métodos ni sus conceptos; que no hacía referencia a los procedimientos de la descripción lingüística; que no se preocupaba en modo alguno por la formalización. (Foucault, 2008, p. 257)

De acuerdo con todo lo anterior es posible una respuesta a la segunda pregunta con la que intentamos analizar el método de Foucault, esto es, ¿Qué se hace? Según Díaz (1993), lo que hace Foucault en sus estudios es una epistemología, no del hombre sino del sujeto, en términos de sus modos históricos de subjetivación; en concreto lo que hace Foucault es una ontología histórica del presente en la medida en que se ocupa de los entes, de la realidad, de lo que acontece; histórica porque analiza a partir de los acontecimientos, de datos empíricos, de

documentos. En síntesis, una ontología histórica del presente es una aproximación teórica a determinadas problematizaciones epocales. Desde esta perspectiva, la obra de Foucault puede dividirse en tres etapas: la arqueológica, la genealógica y la ética. En la primera etapa Foucault hace “ontología histórica del presente” en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en la segunda etapa hace una otología histórica de nuestros modos de sujeción en relación con el campo del poder a través de los cuales nos constituimos en sujetos que actuamos sobre los demás; en la tercera etapa hace una ontología histórica de nuestras subjetividades en relación con los cuestionamientos por medio de los cuales nos constituimos en agentes morales.

Empero, y pese a este distanciamiento epistemológico, los estudios de Foucault guardan relación metodológica con el estructuralismo. La preocupación que una y otra instancia tiene por el presente es el elemento que permite inferir esta relación. En dicha relación, sin embargo, también opera un distanciamiento cuyo elemento distintivo es la noción de historia. Foucault problematiza estas dos cuestiones mostrando la existencia de dos formas de estructuralismo, como método y como actividad filosófica: la primera

permitió por igual la fundación de algunas ciencias como la lingüística, la renovación de algunas otras como la historia de las religiones y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la sociología (Foucault, 2013, p. 76).

Como método, el estructuralismo consiste en un análisis de las relaciones que rigen un conjunto de conductas; mucho más que procesos en su historia, estudia conjuntos de elementos en su equilibrio actual (Foucault, 2013d). La valía metodológica de este estructuralismo está en el hecho de que

permitió la aparición de nuevos objetos científicos, desconocidos con anterioridad (la lengua, por ejemplo), e incluso descubrimientos en campos ya conocidos;

un ejemplo sería la solidaridad de las religiones y las mitologías indoeuropeas (Foucault, 2013d, p. 76).

La segunda forma de estructuralismo

sería una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal o cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc. (Foucault, 2013d, p. 76).

Se trata de un estructuralismo generalizado, no limitado a un dominio científico concreto; en otras palabras, un estructuralismo al que le incumbiría la cultura, el mundo actual, y en fin, el conjunto de relaciones teóricas y prácticas que definen la modernidad. Dicho estructuralismo tiene su valía como actividad filosófica si se considera la acción de diagnosticar como un papel de la filosofía (Foucault, 2013d). En este sentido,

El filósofo ya no pretende decir que lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y huidiza de decir lo que pasa. En esa medida, bien puede hablarse de una especie de filosofía estructuralista que podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que es el hoy (Foucault, 2013d, p. 77).

Este diagnóstico del presente es lo que en términos metodológicos consideramos vincula los estudios de Foucault con el estructuralismo. Así lo confirma Foucault:

Lo que he tratado de hacer es introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría (Foucault, 2013d, p. 79).

En este sentido, Foucault (2013d) sostiene: “he tenido con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de duplicación. De distancia, porque hablo de él en lugar de practicarlo directamente, y de duplicación, porque no quiero hablar de él sin hablar de su lenguaje” (p. 79). En sus estudios, el trabajo de Foucault consiste por tanto en

...tratar de recuperar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano, algo que se asemeje a su inconsciente. Si se quiere, la hipótesis de trabajo es a grandes rasgos la siguiente: la historia de la ciencia, la historia de los conocimientos, no obedece simplemente a la ley general del progreso de la razón; en cierto modo, no son la conciencia humana, la razón humana, las poseedoras de las leyes de la historia. Por debajo de lo que la ciencia conoce por sí misma hay algo que no conoce; y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a una serie de leyes y determinaciones. Esas leyes y determinaciones son las que he tratado de sacar a la luz. He tratado de poner de relieve un ámbito autónomo que sería el del inconsciente del ser, que tendría sus propias reglas, como el inconsciente del individuo humano también tiene sus reglas y sus determinaciones (Foucault, 2013b, p. 123).

Así las cosas, en términos metodológicos el punto de disidencia de Foucault respecto al estructuralismo, se encuentra fundamentalmente en la noción de historia, en particular en lo concerniente al problema de la periodización. En este sentido Foucault se rebela contra la noción de una historia organizada según el modelo del relato, “como una gran sucesión de acontecimientos inmersos en una jerarquía de determinaciones...” (Foucault, 2013, p. 154). La advertencia que plantea Foucault en sus estudios, si es que estos se consideran de corte histórico, es que “la periodización manifiesta escandida por las revoluciones no siempre era, metodológicamente, la mejor forma de recorte posible” (Foucault, 2013, pp. 154-155). Al respecto la novedad que expone Foucault está en el hecho de “la posibilidad de analizar como objeto un conjunto de materiales que se depositaron con el paso del tiempo bajo la forma de signos, huellas, instituciones, prácticas, obras, etc.” (Foucault, 2013, p. 155). De acuerdo con esto, el primer problema que afronta un historiador no es el de la continuidad de los acontecimientos sino el de la discontinuidad de los mismos; no es el acontecimiento en sí mismo sino su delimitación:

Cada periodización recorta en la historia determinado nivel de acontecimientos y, a la inversa, cada estrato de acontecimientos exige su propia periodización. Tenemos con ello un grupo de problemas delicados porque, según el nivel que elijamos, deberemos delimitar periodizaciones diferentes y, según la periodización que adoptemos, llegaremos a niveles diferentes. Se accede así a la metodología compleja de la discontinuidad. (Foucault, 2103, p. 155)

En este punto nos encontramos frente a la tercera pregunta clave en la búsqueda de comprensión acerca del método de Foucault, ¿Cómo lo hace?, es decir, cómo funcionan los razonamientos en los estudios que realiza. En este sentido el ideal es rastrear la diferencia entre “historia de las ideas” e “historia de los sistemas de pensamiento”. Esto no se intentará aquí por dos razones. En primer lugar porque no es una tarea fácil de realizar “si se considera que esto implica recorrer el pensamiento occidental con la inquietud de revertir preguntas y posiciones de la filosofía tradicional” (Paponi, 1996, p. 19). En segundo lugar, porque los objetivos general y específicos de este capítulo no apuntan a la búsqueda de sentido de los estudios de Foucault, sino a la comprensión de su método y sus posibilidades de uso, en particular en la investigación en educación y pedagogía. El siguiente recorrido por la pregunta en cuestión puede arrojarnos cierta claridad tanto sobre el método de Foucault como sobre su uso en los campos de saber en mención. De acuerdo con Paponi (1996) metodológicamente lo que hace Foucault es recorrer tres cuestiones, interrogación, búsqueda, problematización, respectivamente en el sentido de ¿por dónde interrogar?, ¿qué buscar?, ¿qué problematizar? En un estudio o investigación.

Respecto a la Interrogación (¿por dónde interrogar?) hay al menos dos elementos a tener en cuenta tanto en el análisis del método de Foucault como en su uso. De una parte, los estudios de Foucault son de carácter genealógico, lo cual significa que el análisis se realiza a partir de una cuestión presente: “El trabajo

genealógico exige una minuciosa analítica de las mediaciones, aislar tramas, según sus hilos, definir sus conformaciones, sus transformaciones, su incidencia en el objeto de estudio, y, en fin, repensar los conceptos que permiten su definición” (Paponi, 1996, p. 23). De ahí que las preguntas que guían los estudios de Foucault, respondan a cuestiones en principio más del cómo que del qué: “¿cómo funciona esto?, ¿cómo es esto posible?, ¿qué es todo esto que hoy se nos presenta como problema?” (Paponi, 1996, p. 23). De otra parte y en consecuencia, los estudios de Foucault plantean la cuestión de la actualidad, del presente, preocupación que debe entenderse “en el específico sentido de delimitar lo que se puede conocer de un hecho, tema o fenómeno, en una época determinada” (Paponi, 1996, p. 23). Este planteamiento conlleva a que la búsqueda (¿qué buscar?) en los estudios de Foucault, y en las investigaciones que usan su método, sea necesariamente histórica en el sentido de análisis de los sistemas de pensamiento que supera los análisis de la historia de las ideas:

Historia de las ideas es, en el contexto occidental, el recuento de “épocas”, “categorías”, “ideologías” que se marcan en un modo de comprensión de la historia. La historia así concebida tiene como marco de referencia una concepción de sujeto omnicomprendiva capaz de un relato unitario del devenir del tiempo y los sucesos. Tiene que ver con preguntas respecto del origen como principio a partir del que se organiza todo; es la historia que a partir de un origen concibe un desarrollo que tiende a su fin. (Paponi, 1996, p. 24)

Al análisis desde el punto de vista de la historia de las ideas se opone el análisis desde la perspectiva de la historia de los sistemas de pensamiento. A diferencia del primero, éste último “implica aceptar que el pensamiento, la historia, la verdad, ellos mismos, tienen una historia, son hechos históricos” (Paponi, 1996, p. 24). La búsqueda genealógica, por tanto, se asume como un recorrido contra todo absoluto “tomando como punto de partida el presente del entramado de relaciones de saber-poder que generan determinado discurso y a su vez cierto tipo

de sujetos” (Paponi, 1996, p. 24). Por tanto, en términos de la problematización (¿qué problematizar?), de lo que se trata es de preguntar por el presente, ¿qué es esto?, con el fin de saber de qué se trata, cuáles son sus características de funcionamiento, qué enunciados de verdad son los que circulan en una actualidad que el investigador aspira a conocer (Paponi, 1996).

Ahora bien, si nos situamos en el análisis que Foucault tantas veces hizo de su propio trabajo, encontraremos que además del enfoque genealógico, el método de Foucault tendría otro aspecto, el arqueológico:

Cuando me refiero a la historia de los sistemas de pensamiento quiero decir no solamente historia de las ideas o de las representaciones, sino también la tentativa de responder a la siguiente cuestión: ¿cómo se constituye un saber? ¿En qué medida el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia? (Foucault, 1984, p. 230).

Por ejemplo, “en *Vigilar y castigar* no he pretendido hacer la historia de la institución prisión [...] Por el contrario, he preguntado cómo el pensamiento de la punición tuvo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, una determinada historia” (Foucault, 1984, p. 231). En una entrevista de 1971, Foucault sintetizaba así su trabajo arqueológico:

Podemos entonces preguntarnos qué es *La arqueología del saber*, si no es ni una teoría ni una metodología. Yo digo que es algo así como la designación de un objeto [...] Al escribir la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*, creía, en el fondo, estar haciendo historia de las ciencias [...] Yo creía que las particularidades que encontraba estaban en el propio material estudiado y no en la especificidad de mi punto de vista [...] en *Las palabras y las cosas* comprendí que, independientemente de la historia tradicional de las ciencias, había otro método posible, que consistía en cierta manera de considerar no tanto el contenido de la ciencia como su propia existencia [...] ese es el punto de vista que procuré definir en *La arqueología del saber*. Se trataba, en suma, de definir el nivel particular en que

debe situarse el analista para poner de relieve la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad. (Foucault, 2013e, pp. 267-268)

Lo anterior ha dado lugar a que en los esquemas explicativos de la obra de Foucault se la caracterice en etapas, arqueología, genealogía, asignándole a cada una un objeto de interés, saber, poder, considerando la primera etapa más descriptiva y la segunda más analítica, asignándole a cada una el problema específico de investigación, respectivamente, ¿cómo terminamos siendo objetos de saber? y ¿cómo ejercemos o sufrimos relaciones de poder?; incluso en ocasiones, ciertos análisis asumen dichas etapas como momentos del método de Foucault a los que correspondería un concepto específico de estudio, es decir, de fuente primaria conceptual de análisis, así, prácticas discursivas, la arqueología y prácticas individuantes, la genealogía, llegando a conclusiones radicales respecto de la obra de Foucault en el sentido de que, de acuerdo con sus teorizaciones, no hay poder sin saber, ni saber sin poder, y tampoco hay, al afirmar que la obra de Foucault tiene una tercera etapa, la ética, no hay saber ni poder sin subjetividades éticas, esto es, no hay constitución de sujeto ético sin prácticas de sí (Díaz, 1993). Esto último es lo que nos proponemos comprender a continuación.⁸

El “último Foucault”: sexualidad y ética

De acuerdo con Díaz (2014), Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, Nietzsche y Marx, pueden ser considerados sin mayores

8 Los libros publicados de la primera etapa son principalmente *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. La segunda etapa comprende *El orden del discurso*, *Vigilar y Castigar*, *Microfísica del poder*, *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (primer tomo). A la tercera y última etapa corresponden los textos *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, esto es, respectivamente los tomos II y III de *Historia de la sexualidad*. A estos libros puede buscárseles relación teórica y conceptual con los cursos del *Collège de France*.

reticencias como los mayores pensadores de occidente. Sin embargo, cuando se trata de comprender nuestro presente, sus teorías resultan extremadamente totalizadoras: la justicia, la política, el método, la historia, la moral, la sociedad. Por el contrario, las teorías de Michel Foucault, aunque no tienen el alto vuelo conceptual de las teorías de los filósofos en mención, brindan herramientas para analizar la minuciosidad problemática de nuestro presente, por ejemplo, en materia política, las perversidades de las dictaduras del siglo XX y el desarraigo de los excluidos; en materia ética, los recovecos del deseo. Pero además, las teorías de Foucault señalan que a partir del pensamiento, se pueden instaurar prácticas emancipadoras de las sujeciones a las que el hombre se ve abocado. Estas prácticas no son universales, tampoco absolutas ni perennes, pero posibles. En tanto que herramienta para problematizar nuestro presente, las teorías de Foucault tienen un valor metodológico, es decir, constituyen marcos teóricos y conceptuales que permiten elaborar análisis de realidades vigentes y más estrechamente relacionadas con las dimensiones humanas más ocultas y menos estudiadas desde el punto de vista histórico y en una periodicidad determinada. Este valor metodológico Foucault lo explica en *La arqueología del saber* del siguiente modo:

Por detrás de la historia atropellada de los gobiernos, de las guerras y de las hambres, se dibujan unas historias, casi inmóviles a la mirada, historias de débil declive: historia de las vías marítimas, historia del trigo o de las minas de oro, historia de la sequía y de la irrigación, historia de la rotación de los cultivos, historia del equilibrio obtenido por la especie humana, entre el hambre y la proliferación. Las viejas preguntas del análisis tradicional [...] se reemplazan en adelante por interrogaciones de otro tipo: ¿qué estratos hay que aislar unos de otros?, ¿qué tipos de series instaurar?, ¿qué criterios de periodización adoptar para cada una de ellas?, ¿qué sistema de relaciones se puede describir de una a otra?, ¿qué series de series se pueden establecer?, ¿y qué cuadro, de amplia cronología, se pueden determinar continuidades distintas de acontecimientos? (Foucault, 1991, p. 4)

Con base en la anterior orientación, en el presente apartado se pretende elaborar un “mapa” general del método de Foucault en la última etapa de su obra, conocida como “último Foucault”: “Es obvio que el mapa no es el territorio. Quien anhela conocer las cataratas del Iguazú no se conformará con un mapa. Sin embargo, le será útil para llegar” (Díaz, 2014, p. 11); bajo la idea de “último Foucault” se entiende una serie de conceptos que se distinguen en cierto momento de los desarrollos anteriores del autor respecto a los modos de subjetivación dado el campo de análisis, la ética. (Álvarez, 2013, p. 29). Desde esta perspectiva no habría un “último Foucault” separado de los anteriores -arqueología, genealogía- sino un “último Foucault” recurrente respecto al tema de la subjetividad pero con una disposición conceptual distinta. En esto consistiría fundamentalmente el giro metodológico que opera en el “último Foucault”, pues el procedimiento es el mismo de las etapas precedentes de su pensamiento: “primero introduce un término casi sigilosamente, luego lo investiga desde multitud de esbozos posibles, analiza su historia, fabrica su propio concepto y nos ofrece jugosas perspectivas históricas y teóricas para aclarar y garantizar su utilización” (Díaz, 2014, p. 243).

Con base en los anteriores presupuestos consideramos que desde el punto de vista metodológico, una lectura posible del “último Foucault” es la de entenderlo como un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético. En este sentido, según Díaz (2014), es conveniente tener en cuenta que la obra de Foucault no sólo puede ser dividida en libros publicados, artículos, conferencias, cursos dictados en universidades, et., sino que, a propósito de dicha división, pueden distinguirse dos tipos de generaciones de lectores de Foucault. Una generación de lectores que accede al pensamiento de Foucault a través de sus libros y otra generación que lo hace a través de las publicaciones de los cursos que el filósofo dictó en el Collège de France. Esto no significa que la publicación de dichos cursos haya modificado el pensamiento de Foucault. Todo lo contrario. Lo que los cursos aportan al pensamiento de Foucault, es clarificación conceptual respecto a

sus estudios. En este sentido “Cabe destacar que la escritura de Foucault no sólo expresa conceptos histórico-filosóficos; posee también valor literario. En cambio, en las clases publicadas surgidas de apuntes y desgravaciones, todo queda reducido al concepto” (Díaz, 2014, p. 221). En esto reside el mayor mérito metodológico de los cursos de Foucault: “el desarrollo exhaustivo de ciertos conceptos, algunos trabajados por Foucault en obras anteriores, otros apenas mencionados, otros originales” (Díaz, 2014, p. 223).⁹

En esta misma línea de análisis, Noguera (2009) estima que si leemos a Foucault teniendo en cuenta las diferencias entre sus libros y sus cursos, será posible apreciar en éstos últimos ciertos “rasgos” metodológicos de utilidad tanto en la configuración de un proyecto de investigación como en su desarrollo, a saber,

las estrategias de presentación de los avances de investigación; algunos conceptos y nociones usados como herramientas explicativas o elaborados en el desenvolvimiento de la investigación, [...] Señalamientos o esbozos, rasguños (a veces, implícitos) de posibles problemas para profundizar, de temas para investigar (Noguera, 2009, p. 134).

En coherencia con lo anterior, para mostrar de manera efectiva nuestra lectura del “último Foucault”, esto es, como un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético, hemos seleccionado los cursos que Foucault ofreció en el Collège de France, en particular los que van del año 1980 a 1984: *Del gobierno de los vivos* y *La hermenéutica del sujeto*. A este período también corresponden los cursos *Subjetividad y verdad* y *El gobierno de sí y de los otros*. A diferencia de éstos, los cursos seleccionados contienen un rigor conceptual que nos permite

9 Sobre las lecturas posibles de la obra de Foucault, Esther Díaz en su libro *La filosofía de Michel Foucault*, plantea la imposibilidad de una lectura de Foucault asumiendo su obra como un sistema o una teoría sistematizada. Dicha obra estaría constituida por “actos de pensamiento” plagados de giros del intelecto respecto a los temas y problemas ya tratados. En suma, se trataría de un constante replanteamiento de lo ya pensado por Foucault. En esta línea de análisis se encuentra la de idea “pensar de otro modo”.

comprender mejor el método de Foucault en la etapa ética. Esta es la razón de su elección. De dichos cursos aquí intentamos un análisis interpretativo, y por tanto susceptible de discusión, fundamentalmente a partir de los “resúmenes” elaborados por Foucault y apoyados en estudios sobre el “último Foucault”, principalmente el de Jorge Álvarez Yágüez -*El último Foucault: voluntad de verdad*- en la medida en que compartimos su postura de que si existe un “último Foucault” en términos de giro metodológico, este tiene que ver con desplazamientos conceptuales y de periodicidad respecto al tema recurrente en Foucault: la subjetivación (Álvarez, 2013, pp. 37-38).

De acuerdo con Álvarez (2013), existe un tema crucial en el “último Foucault”: la sexualidad. Foucault problematiza este tema presentando sus distintas caras, “la producción como dispositivo de sexualidad”, la diferenciación entre “dispositivo de sexualidad” y “dispositivo de alianza”, etc. Luego, en torno a estas caras de la problematización, plantea una tesis que metodológicamente resulta interesante en la medida en que supone un desplazamiento conceptual respecto a la noción filosófica sobre la sexualidad, el deseo erótico y el sexo en el contexto de los movimientos libertarios de la segunda mitad del siglo XX y que se pueden sintetizar bajo la expresión “Mayo del 68”, en particular los movimientos concernientes al feminismo y al homosexualismo. En concreto, el desplazamiento conceptual respecto a la sexualidad sería el siguiente: la sexualidad no es una superestructura natural sino un producto histórico, una objetivación que se produce en el marco de ciertas condiciones del sujeto:

Que la sexualidad sea ya una objetivación quiere decir que efectivamente es un producto histórico, que no puede ser entendido como una simple *superestructura natural*, a saber, como un conjunto de gestos, reacciones, ideas y valoraciones en relación con un *objeto natural* que permanece más o menos inmutable a través del tiempo, bien sea el cuerpo, su fisiología y sus placeres, o algo sencillamente localizable: “el sexo”. Por el contrario, la

sexualidad es una configuración histórica que implica una *conformación efectiva*, real de su objeto. (Álvarez, 2013, p. 62)

Foucault distingue cuatro estrategias por medio de las cuales se habría desplegado la configuración y producción de la sexualidad en la modernidad, esto es, a partir del siglo XVIII y en instancias de poder, de saber-poder: Histerización del cuerpo de la mujer [proceso vinculado a “discursos que hablan de saturación sexual del cuerpo femenino; a prácticas médicas que intervienen sobre una patología atribuida como específica; a una asignación de responsabilidades sociales de diversa índole (conyugales, maternas, reproductivas, etc.)”], Pedagogización del sexo del niño [“a cargo de toda una serie de agentes (padres, familiares, educadores, médicos, psicólogos) que actúan basados en una supuesta peligrosidad de las actividades sexuales a las que se entrega el pequeño.”], Socialización de las conductas procreadoras [“de carácter triple: económico (medidas de control de la natalidad), político (responsabilidad de la pareja en relación con la sociedad, con el poder del Estado), médico (eugenesia)”], Psiquiatrización del placer perverso [“basado en la idea de la existencia de un “instinto sexual”, cuyas anomalías afectarían globalmente la conducta del individuo”] (Álvarez, 2013, pp. 63-64).

A este constructo polimorfo que constituye las estrategias de la sexualidad en la modernidad, Foucault lo denominó Dispositivo de sexualidad, sustituto (no en el sentido de ocupación sino de desplazamiento paulatino) de otro dispositivo histórico, el de alianza. La distinción entre uno y otro dispositivo radica en la concepción del “sexo”, pues mientras en el dispositivo de alianza el “sexo” se orientaba hacia la reproducción, en el de sexualidad se orienta hacia la conformación de los cuerpos. Dichos dispositivos componen, por tanto, esquemas de saber-poder distintos. De una parte

El dispositivo de alianza estaría vinculado históricamente al poder característico de la soberanía, un poder de naturaleza jurídica, que determina el estatuto de los cónyuges, la

circulación de los bienes, que se mueve en una división binaria simple que separa lo lícito de lo ilícito (Álvarez, 2013, p. 64).

Y de otra parte el dispositivo de sexualidad se despliega en un esquema de poder muy distinto, “menos rígido y ceremonial, más móvil y prolífico, más silencioso y racionalizado, que no opera a través de sistemas de legalidad, o no fundamentalmente, sino a través de técnicas, de tácticas, de campañas” (Álvarez, 2013, p. 64).

Contrario a lo que se suele deducir de los planteamientos anteriores, Foucault no reivindica la idea de los movimientos libertarios de mediados del siglo XX que veían en el sexo un medio de liberación de las sujeciones eróticas del capitalismo en tanto que sistema de producción. Por el contrario, lo que se deduce de los estudios foucaultianos sobre los dispositivos de sexualidad históricos, es el cierre de la posibilidad de liberación un erotismo reprimido por la vida capitalista cotidiana. La alternativa de liberación de la energía erótica que va a plantear Foucault, como veremos a continuación, es la *ética* en la medida en que encuentra una relación íntima entre esta dimensión humana y la sexualidad (Álvarez, 2013). Esto significó no sólo un desplazamiento conceptual en los cursos de Foucault en el Collège de France -particularmente *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*, que son estudios genealógicos de los modos de sujeción, sino también un desplazamiento metodológico en términos de la periodicidad. Por un lado nueva grilla de partida en la problematización de los modos de subjetivación, esta vez desde técnicas y prácticas sí, y por otro lado nueva periodicidad:

Dado que el ejercicio filosófico foucaultiano siempre es histórico, el período que se considera no será ya ni la época clásica (siglo XVI) ni el de la economía política (siglo XIX y XX), sino la antigüedad greco-romana, especialmente el espacio de tiempo comprendido entre Sócrates y los inicios de la patrística cristiana (Sáenz, 2010, p. 105).

En palabras de Foucault:

He concebido un proyecto bastante peculiar: no ya el estudio de la evolución del comportamiento sexual, sino más bien otro, histórico, el del vínculo que se ha establecido entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones que recaen sobre la sexualidad. Me he preguntado a qué tipo de desciframiento de sí mismo se ha visto forzado el sujeto, en lo que se refiere a lo que estaba prohibido. Se trata de una cuestión que se interroga por la relación entre el ascetismo y la verdad. (Foucault, 1999, p. 444)

Así pues, para el análisis de la relación entre *ética* y *sexualidad* (nueva problematización), Foucault se remonta a los griegos, a Grecia, a su filosofía, al encuentro mismo entre Grecia y la filosofía, lo que Deleuze (2015) denomina la “brecha”, esto es, el momento mismo en que la pregunta mágico-religiosa por la constitución del universo es desplazada por la pregunta política por excelencia: ¿cuál es la mejor forma de gobierno? Al respecto puede constatararse que en los cursos que Foucault ofreció en el Collège de France, en particular *Seguridad, territorio, población*, el problema del gobierno es recurrente. En esta recurrencia es rastreable, en el curso *Del gobierno de los vivos*, un desplazamiento del problema del gobierno: ya no se trata del problema del gobierno en términos específicamente Estatales, “el gobierno del Estado” (Foucault, 2006:109), sino en términos de cómo la conducta de los hombres puede ser orientada por medio de “actos de verdad”, de *aletheia* (Αλήθεια), en el sentido de desocultamiento de la relación entre el sujeto y la verdad. Así por ejemplo, en la clase del 6 de febrero de 1980, Foucault indica el modo en que va estudiar al cristianismo, esto es, desde la óptica de los regímenes de verdad;

Por régimen de verdad querría entender lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad [...], es por tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos (Foucault, 2014, p. 15).

En estas mismas condiciones metodológicas, respecto a la noción gobierno, Foucault plantea el siguiente interrogante:

“¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres, en el que no se exige simplemente obedecer, si no manifestar enunciándolo, lo que uno es?” (Foucault, 2014, p. 359).

Ahora bien, Para Álvarez (2013), remontarse a los griegos sobre el problema del gobierno, implicó para los estudios de Foucault no sólo replantear el problema del gobierno expuesto en etapas anteriores de su pensamiento, sino también mostrar que el problema de la sexualidad en la antigua Grecia tuvo una gran importancia teórica y práctica a la hora de plantear el modo en que el sujeto podía y debía llevar una “vida buena”. En este sentido, Foucault constata la conexión fundamental griega entre sexualidad y ética. Lo que Foucault revela en esta conexión es este hecho: la concepción de sujeto griega está relacionada con el problema de la sexualidad a través de un concepto, *epimeleia heautou*, es decir, a través de la noción de cuidado de sí. Por tanto, *La hermenéutica del sujeto* constituye un curso esencial para entender la relación entre sexualidad y ética. En este sentido,

Importa recordar que en los últimos años de su vida Foucault centró su interés en la investigación de estas *techniques de soi*, pasando así, en cierta manera, la cuestión del sexo a un segundo plano. Los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* fueron en realidad, el resultado de un compromiso entre la preocupación por aquellas técnicas y la necesidad de dar continuidad a la obra iniciada. Foucault llegó a escribir después de la publicación de *La voluntad de saber* un libro sobre las *techniques de soi*, que se sitúa al margen de la cuestión histórica de la sexualidad, que tenía pues su propia especificidad, y para el que reservaba el título de *Le Souci de soi* (El cuidado de sí), luego ese proyecto fue abandonado y reelaborado para que pudiera encajar en su inconcluso plan sobre la sexualidad. (Álvarez, 2013, p. 130)

La reelaboración a la que hace referencia Álvarez es la que conocemos, precisamente, como *La hermenéutica del sujeto*. En este curso, Foucault presenta un estudio en torno al «cuidado de sí» como concepto organizador del quehacer filosófico, mostrando cómo el sujeto ético se constituye en una determinada relación

hacia sí. Al situarse en este modo de subjetivación antigua, Foucault muestra la manera en la que en cuanto sujetos, nos relacionamos con nosotros mismos. El punto de partida de este análisis, es el texto *Apología* (Platón). En dicho texto Foucault explora el hecho de que Sócrates se presenta como el maestro de “la inquietud de sí”, esto es, como el maestro que vela por que sus conciudadanos se preocupen por sí mismos invitándolos a que se ocupe y preocupen por su virtud y su alma. Esta misma noción aparece siglos más tarde (VIII) con Gregorio de Nisa, quien la usa para dar nombre al “movimiento” mediante el cual se renuncia al matrimonio. Para ello usa la parábola de la “dracma perdida” como modelo de la “inquietud de sí”, esto en la medida en que “para ocuparse de la esfinge que Dios imprimió en nuestra alma, y que el cuerpo recubrió de suciedad, es preciso «cuidado de sí mismo», encender la luz de la razón y explorar todos los rincones del alma” (Foucault, 2005, p. 456). Esto significa que tanto el ascetismo cristiano y la filosofía antigua se sitúan bajo el signo de la “inquietud” de sí haciendo de este un concepto y una práctica de preocupación constante.

Así pues (Álvarez, 2013), si aceptamos la aparición de la *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica en el momento socrático-platónico, particularmente en el diálogo *Alcibiades*, pormenorizadamente analizado por Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, podríamos llegar a las siguientes conclusiones: en el *Alcibiades* el “cuidado de sí” que recomienda Sócrates es para un momento determinado de la vida del individuo. Se trata de un momento de crisis del sujeto: de la adolescencia a la edad adulta. Desde el punto de vista pedagógico, es un momento de desprendimiento y crítica a los educadores, crítico también desde el punto de vista del erotismo, el adolescente deja de ser objeto erótico, y crítico finalmente desde la perspectiva política en la medida en que el joven se enfrenta a la actividad de un rol activo de poder y responsabilidad pública. En este punto ocurre lo que se podría denominar en términos de la periodicidad foucaultiana del problema de la subjetivación, “inflexión del

cristianismo”, toda vez que después de Platón, tal y como se evidencia en la *Carta a Meneceo* (Epicuro), el “cuidado de sí” ya no se recomienda como una actividad para los jóvenes sino para toda la vida: “Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo no hay que dejar de filosofar. Nunca es demasiado pronto o demasiado tarde para ocuparse de la propia alma” (Foucault, 2005, p. 85). Lo relevante en esta transformación universalizante del concepto “cuidado de sí” está en el hecho de que el modelo pedagógico que se advertía en Sócrates, con el advenimiento de los primeros presupuestos filosóficos del cristianismo -provenientes de los Epicúreos y Estoicos principalmente-, se convierte en un modelo híbrido con características ya no sólo filosóficas sino médicas en el que se advierten otras funciones: función crítica, que consiste principalmente en deshacerse de lo aprendido; función terapéutica, o de la filosofía como cuidado del alma según epicúreos y estoicos (Álvarez, 2013, p. 137).

Respecto a todo lo anterior, Díaz (1993) considera para Foucault el sujeto de saber se constituye según la episteme de su época, mientras que el sujeto de poder lo hace desde los dispositivos de fuerza en el que se encuentre inmerso.

Otro tanto ocurre con el sujeto de la ética, en el sentido de que no es un sujeto dado de una vez y para siempre, o constituido a priori, sino que se consolida como sujeto desde y a través de las prácticas y los discursos (Díaz, 1993, p. 53).

Desde esta perspectiva, el objetivo de Foucault sería, de acuerdo con Díaz (1993), hacer una genealogía del sujeto ético. En este sentido es que hemos aquí sostenido que el “último Foucault” puede entenderse como un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético. Esto en razón a que “Lo que comenzó siendo una historia de la sexualidad se trocó en una historia de la ética: una historia de los medios por los cuales el individuo se convierte en sujeto moral” (Díaz, 1993, p. 53).

Usos de Foucault en la investigación educativa y pedagógica (A modo de Conclusión)

En este capítulo se ha hecho una aproximación al método que Foucault usó en sus estudios. Se halla que el objeto de dichos estudios es el sujeto y los distintos modos de subjetivación del ser humano en la cultura occidental. En el marco de este análisis se encuentran una serie de elementos que permiten sustentar nuestro planteamiento central. El “último Foucault”, el de la etapa ética, puede ser entendido como un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético. Dichos elementos son, la noción de una historia no cronológica sino discontinua, de rupturas, en el que es fundamental la periodización; la preocupación por el presente en términos de sus condiciones de posibilidad; los modos de interrogación, de búsqueda y de problematización, los cuales exigen reajustes conceptuales, y, finalmente, el “acto intelectual” de pensar de “otro modo” la constitución del sujeto moral: desde las prácticas de sí.

Para nosotros, el abordaje conceptual que Foucault realiza en los cursos aquí estudiados, supone de por sí una aportación, no sólo al pensamiento filosófico contemporáneo, sino al modo de interrogar de ese pensamiento. Podría afirmarse, en este sentido, que constituye una herramienta metodológica para ser usada, como en efecto se hace, en la investigación, en especial la de corte histórico, como en el caso de la investigación universitaria en educación y pedagogía:

... nuestra problematización de la pedagogía se apoya en dos ejes. Uno, la redefinición polémica de pedagogía como práctica pedagógica, esto es, no como sinónimo del quehacer pedagógico del maestro en el día tras día, sino como el conjunto de relaciones de saber y poder que inscriben los gestos del enseñar en cierta organización social de los saberes y de la cultura, relaciones que metodológicamente rastreamos en el juego de cuatro dimensiones: institución-

sujeto-discurso-estrategia. En esto nos nutrimos de la caja de herramientas de la arqueología del saber y la genealogía del poder de Michel Foucault, que permite analizar los sistemas de producción de verdad y de gobierno de sujetos en formaciones sociales singulares. (Saldarriaga, 2010, pp. 22-23)

La anterior visión del uso de Foucault en la investigación en educación y pedagogía puede rastrearse en Colombia a partir de los años 80 del siglo pasado, particularmente en las facultades de educación de las universidades de Antioquia, Valle, Nacional y Pedagógica Nacional. Esta última hoy consolidada en una tradición investigativa foucaultiana que se puede constatar en los trabajos del Grupo de Investigación Historia de las Prácticas Pedagógicas en Colombia (GHPP) cuyo punto más alto de producción intelectual se encuentra en la emergencia, institucionalización y desarrollo del Movimiento Pedagógico Colombiano (MPC) llevado a cabo entre 1982 y 1994, aunque todavía hoy con algunos remanentes de su pensamiento como lo es la Revista Educación y Cultura de la Federación Colombiana de Educadores (FECODE). Así lo advierte Zuluaga (2003:75): “Si mentalmente nos trasladamos a los comienzos de la Revista Educación y Cultura (1984), podemos verificar que en este decurso han despuntado apreciaciones sobre la pedagogía y la educación desde diferentes ángulos: historia, sociología, psicoanálisis, epistemología, lingüística, filosofía”. En este orden de ideas Tamayo (2005) plantea que en el marco del MPC emergieron y se desarrollaron en el campo de la investigación por lo menos cuatro tendencias de la pedagogía en Colombia, a saber, El campo intelectual de la pedagogía en Colombia (Mario Díaz Villa, Universidad del Valle, 1993), Educación y pedagogía: una diferencia necesaria (Olga Lucía Zuluaga y otros, Universidad de Antioquia, 1988), La pedagogía como disciplina reconstructiva (Mockus y otros, 1994), La perspectiva constructivista, (1994). En particular la segunda tendencia, guarda una relación directa con las conceptualizaciones de Michel Foucault en la medida en que “busca materializar una Historia de la Pedagogía en

Colombia, desde campos conceptuales acerca de la pedagogía y el documento” (Tamayo, 2005: 61). Tales campos conceptuales son, entre otros, discurso, práctica, archivo, saber, poder, historia, todos ellos estructuralmente pertenecientes a la obra de Foucault, pero en particular a las etapas arqueológica y genealógica de sus estudios.

No obstante, desde el año 2007, con la formación del Grupo de Investigación Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE), el margen del uso de las conceptualizaciones de Michel Foucault en la investigación universitaria en educación y pedagogía (en particular la Universidad Pedagógica Nacional, la Universidad Uniminuto y la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), se amplía hacia lo que se ha denominada “último Foucault” o etapa ética. Las investigaciones elaboradas bajo este lente constituyen, a nuestro modo de ver, una quinta tendencia de la pedagogía en Colombia. Aunque en construcción, esta tendencia tiene como objetivo indagar acerca de los posibles usos de las conceptualizaciones de Michel Foucault en la investigación educativa y pedagógica. El presente capítulo, y en general el libro del que hace parte, conforma un balance del trabajo realizado desde el 2007 por GIFSE, pero también una aproximación a los fundamentos teóricos de la categoría sujeto en Michel Foucault, en particular, como se ha mostrado en el apartado número dos El “último Foucault”: sexualidad y ética), en relación con la idea de sujeto y cuidado de sí. La materialización concreta de esta conceptualización, es ubicable en artículos que sintetizan procesos de investigación, entre otros, *Aproximaciones al pensamiento foucaultiano en la investigación histórico-educativa* (Diana Milena Peñuela, 2012), *Universidad y producción impolítica de subjetividad* (Martín Emilio Camargo Palencia, 2013), *El cuidado de sí como principio educativo* (Bibiana Alexandra González Vargas, 2014). Estos trabajos, desde distintos campos de saber sobre la educación y la pedagogía, respectivamente, historia, universidad, infancia, recogen la idea mantenida en GIFSE de que el centro de la problematización de Michel Foucault sobre el sujeto se encuentra, con respecto a los cursos dictados en el Collège de France, en

la *Hermenéutica del sujeto*, el cual constituye a nivel conceptual, una oportunidad investigativa para mirar de “otro modo” la formación ética y moral desde el cuidado de sí y el cuidado del otro, especialmente en el contexto de una sociedad contemporánea cada vez más individualista por efecto de las exigencias de producción económica del neoliberalismo, del cual la educación es cada vez más su instrumento en su faceta de empresa.

Referencias

- Álvarez Yágüez, J. (2013). *El último Foucault: voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Castro, E. (2013) “Archivo y política”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método (Michel Foucault)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Corvez, M. (2000). *Los estructuralistas: Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y otros*. Trad. Leandro Wolfson y Andrés Pirk. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Trad. Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires. Cactus.
- Díaz, E. (1993). *Michel Foucault: los modos de subjetivación*. Buenos Aires. Editorial Almagesto.
- Díaz, E. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires. Biblos.
- Foucault, M. (1984). “El interés por la verdad”. En: *Saber y verdad*. Citado por Paponi (1996).
- Foucault, M. (1985). “Poderes y Estrategias”. En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1986). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1988). “El sujeto y el poder”. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 50, No. 3. (julio-sep.).
- Foucault, M. (1999). *Dichos y escritos: estética, ética y hermenéutica*. Barcelona. Paidós.

- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid. Akal.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Trad. H. Pons. Buenos Aires. FCE.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Trad. E. Castro. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Trad. E. Castro. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). Sobre las maneras de escribir la historia [Conversación con Raymond Bellour, 1967]. En *¿Qué es usted, profesor Foucault: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013a). ¿Qué es un filósofo? [Conversación con Marie-Geneviève, 1966]. En *¿Qué es usted, profesor Foucault: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013b). Foucault responde a Sartre [Conversación con Jean-Pierre Elkabbach, 1968]. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M.(2013c). ¿Ha muerto el hombre? [Conversación con Claude Bonnefoy, 1966]. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013d). La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy” [Conversación con Gérard Fellous, 1967]. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013e). ¿Qué es la arqueología? [Conversación con José Guilherme Merquior y Sérgio Paulo Rouaner, 1 | 971]. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires. FCE.

- Jiménez Becerra, A. (2010). Subjetivación y sujeto en la obra de Michel Foucault. En: *Michel Foucault, 25 años: problematizaciones sobre ciencia, estética y política*. Editores, Mario Montoya Castillo y Ardían José Perea Acevedo. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Noguera Ramírez, C. (2009). Foucault profesor *Revista Educación y Pedagogía*, Vol. 21, núm. 55, septiembre-diciembre.
- Paponi, M. (1996). *Michel Foucault: historia, problematización del presente*. Buenos Aires. Biblos.
- Sáenz, J. (2010). La política de las prácticas de sí. En: *Michel Foucault, 25 años: problematizaciones sobre ciencia, estética y política*. Editores, M. Montoya Castillo y A.J. Perea Acevedo. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Saldarriaga Vélez, O. (2010). De la pedagogía al saber pedagógico: notas para (un) saber del currículo. En: *Seminario permanente de pedagogía*. Tunja (Colombia) Imprenta y publicaciones UPTC.
- Tamayo Valencia, A. (2005). Cuatro tendencias de la pedagogía en Colombia. *Revista Nuevos horizontes pedagógicos*. Vol. 4. Tunja. UPTC.
- Zuluaga G, O. (2003). El florecimiento de las investigaciones pedagógicas (una lectura de las múltiples imágenes en el espejo). En: *Pedagogía y epistemología*. Bogotá. Cooperativa Editorial Magisterio.

Experiencia y prácticas educativas, entre el concepto y el uso: el último Foucault y sus posibilidades de acción ¹

Lola María Morales Mora*
María Teresa Suarez Vaca**

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

El trabajo realizado por Michel Foucault cuenta con una multiplicidad de elementos para ser estudiados y analizados, pero sobre todo usados desde diferentes campos del saber, por tal razón, se aborda el concepto de experiencia, desarrollado por el filósofo francés, concepto que ha dado paso a múltiples posibilidades de aplicación, uso y reconfiguración en los procesos educativos contemporáneos. Este capítulo se desarrolla en tres partes; primero presenta un rastreo del concepto experiencia en los últimos escritos de Foucault, segundo resalta como la experiencia es tomada como punto de referencia por autores como Larrosa y Kohan para problematizar el campo de la

1 Este capítulo hace parte del Proyecto de investigación 'Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault' SGI 1949 financiado por la Dirección de investigaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

* Licenciada en Educación Preescolar. Joven investigadora del grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación -GIFSE-. Correo electrónico: lola.morales@uptc.edu.co.

** Magíster en Educación. Profesora de la Escuela de Preescolar de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico: maria.suarez@uptc.edu.co.

educación desde una óptica filosófica que posibilita pensar y crear otras formas de relacionarse, de ser y de estar en la escuela, tercero recoge algunos avances del proyecto de investigación “La lectura como experiencia: una propuesta desde la relación Filosofía e Infancia”², donde se plantea la experiencia como una categoría que posibilita relacionar la creación de ambientes filosóficos con las prácticas de lectura que se promueven con niños y niñas de educación primaria.

La experiencia como transformación:

*Al atravesar una experiencia, se produce un cambio.
(Foucault, 2003, p.9)*

Michel Foucault a lo largo de toda su obra fue abordando situaciones desde un contexto histórico que permitiera comprender el presente a partir de problematizar e interrogar diversas prácticas y discursos, reconociéndose que el autor durante su producción académica, hace un tránsito entre saber-poder, gobierno- gubernamentalidad y por último se sitúa en el sujeto para analizar sus formas de configuración en donde la ética y la estética de la existencia trazan una línea en busca de comprender las maneras en las que el sujeto hace experiencia de sí mismo dentro de juegos de verdad, resaltando que la importancia está en “determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, que estatuto debe tener y qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual conocimiento” (Foucault, 1999, p. 364), y es en este último punto, en el de la relación del sujeto con la experiencia de sí, que apuesta por la existencia de elementos que al ser trasladados y pensados desde el plano pedagógico, lograrán promover otras prácticas y otros discursos, que por consiguiente, potencian otras formas de encaminar la educación.

2 Proyecto de Investigación en desarrollo para obtener el título de Magister en Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Pero para comprender las posibilidades de acción y la resonancia que tiene la propuesta investigativa y filosófica de Foucault en la educación contemporánea, en este capítulo se ha optado por comprender la configuración del sujeto en clave de experiencia, por lo que se realizó un rastreo del concepto identificando una serie de pistas a través de las cuales se puede interpretar las dimensiones que caracterizan dicha experiencia y sus implicaciones en relación con las formas en que los sujetos se configuran.

Foucault (2002) en su libro *Historia de la sexualidad II El uso de los placeres* describe la experiencia como “la correlación, dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (p. 11). Esta *correlación* hace ver que la experiencia está ligada a las vivencias de cada persona, claro está que dichas vivencias se ven influenciadas por las expresiones culturales, los parámetros sociales, las políticas, las costumbres, y las formas de gobierno características de cada contexto; y para ser más precisos, Foucault ha ejemplificado ese sentido de correlación, a partir del abordaje de experiencias como la locura, la enfermedad o la sexualidad, las cuales están ligadas a saberes concretos como la psiquiatría, la medicina, la sexología, las que son a su vez representadas a través de instituciones que ejercen a partir de prácticas de control, de vigilancia o de gobierno experiencias que están articuladas con el conocimiento y con el poder; por tanto Foucault al hablar de la producción de sus libros enfatiza como

[...] la investigación hace uso de documentos <<verdaderos>>, pero lo hace de manera de proporcionar no sólo la evidencia de la verdad, sino además, una experiencia que podría posibilitar la alteración, la transformación de la relación que llevamos con nosotros mismos y nuestro universo cultural: en una palabra, con nuestro saber. (Foucault. 2003, p. 15)

Foucault ha resaltado la existencia de tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual, elementos que él mismo ha denominado como

ámbitos de la experiencia, los cuales “no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros, no se pueden comprender los unos sin los otros” (Foucault, 1999, p. 382) , por lo que se consideran como elementos fundamentales de toda experiencia, juegos de verdad, relaciones de poder y formas de relación con uno mismo y con los otros, elementos que forman un conjunto a partir de sus enlaces, ya que tanto las manifestaciones de verdad y las materializaciones del poder incursionan al ámbito de lo real a través del sujeto, en sus sistemas de pensamiento, en sus discursos y en sus prácticas.

La experiencia necesita estar antecedida por la curiosidad, “esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo” (Foucault, 2002, p. 13), esta era una idea que tenían muy clara los griegos, si se retoma lo expuesto por Platón (1985), quien describe que para Sócrates era importante “no ocuparnos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma” (p. 168); ese ocuparse del alma, puede entenderse en este contexto como ocuparse de sí mismo, en tanto ejercicio de conocimiento que permite inquietarse por el propio ser; ya que es esa inquietud la que hace posible en gran medida que emerja la experiencia; según Foucault (2002) “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando” (p. 13), surgiendo de esta manera dos elementos claves para que exista una experiencia, el pensamiento y la problematización.

La experiencia está conectada con el pensamiento, no se hace experiencia de algo que no ha generado en el sujeto la movilización de su pensamiento, y la problematización de alguna situación, un pensamiento y una problematización que dan cuenta del interés y de la curiosidad del sujeto sobre algo, permitiéndole precisamente un desplazamiento hacia otras fronteras, alejándose de sí mismo para reflexionar sobre los acontecimientos que lo afectan, así,

El pensamiento es la libertad en relación con lo que se hace. Reclama esa toma de distancia, ese separarse, desatarse, apartarse, arrancarse y soltarse de ello, constituirlo como objeto y reflexionarlo y reflejarlo como problema. La cuestión es la de la constitución de la experiencia de sí, del gobierno de sí. Y dicha cuestión, la de cómo se forma una experiencia en la que están ligadas la relación consigo y la relación con los otros, comporta todo un trabajo de problematización; que es todo un trabajo del pensar. (Gabilondo, 1999, p. 24)

La problematización es “[...] el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento” (Foucault, 1999, p. 371), el acto de problematizar, cobra fuerza en vínculo con la experiencia, al entrelazarse con la producción del pensamiento, ya que es a través de los procesos de indagación que el sujeto llega a cuestionar lo que lo rodea, como también a cuestionarse a él mismo en relación con los otros y con lo otro, implicando llevar la mirada desde lo exterior hacia uno mismo, prestándole atención al propio pensamiento, la problematización tendrá el efecto de volcarse sobre sí para hacer introspección, este accionar se ve relacionado con ejercicios espirituales como la meditación, concebida como “una experiencia imaginaria que ejercita el pensamiento” (Foucault, 1999, p. 461).

La experiencia, además, se concibe como un proceso por el cual el sujeto puede vivir una transformación de sí mismo, dejar de ser lo que es para ser otro, incluso Foucault (2003) manifestó que “la transformación del hombre contemporáneo está en relación con su sentido del yo.” (p. 17); después del interés que el ser humano ha puesto a lo largo de la historia para comprender el mundo que lo rodea a partir del dominio y desarrollo de las diferentes ciencias y disciplinas del conocimiento, el filósofo francés retoma el umbral del conocimiento de sí mismo, apropiando como referente esencial las prácticas promulgadas por la cultura griega en torno al cuidado del cuerpo y del alma,

en este caso principalmente Foucault centra sus estudios en los ejercicios espirituales, los cuales estaban enfocados en conocerse a sí mismo, reconociendo su propia ignorancia y buscando lograr gobernarse a sí mismo, y si se quería, poder gobernar a los demás, por lo que se podría denominar espiritualidad el “conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”. (Foucault, 2006, p. 30) de tal manera,

El nuevo cuidado de sí implica una nueva experiencia de sí. Se puede ver qué forma adopta esta nueva experiencia en los siglos I y II, en los que la introspección llega a ser cada vez más personalizada. Se vincula estrechamente la escritura y la vigilancia. Se prestan atención a los matices de la vida, a los estados del alma y a la lectura, y el acto de escribir intensifica y profundiza la experiencia de sí. (Foucault, 1999, p. 454)

La experiencia permite percibir y pensar el mundo de otra manera, Foucault conecta el concepto de experiencia con la escritura, como un ejercicio que le permite al sujeto desplazar su pensamiento por lugares que no había transitado, la escritura se puede reflejar aquí, como una evidencia de la experiencia, que consolida también un proceso de lectura y de estructuras de pensamiento. Foucault decía que cada vez que escribía, lo hacía precisamente para pensar algo nuevo sobre un tema que atraía enormemente su atención, para dejarse sorprender por esos pensamientos inéditos, pero sobre todo, para cambiarse a sí mismo y dejar de pensar lo mismo que antes, y un ejemplo evidente de esto, ha sido toda su obra intelectual, donde él muestra explícita y espontáneamente cómo sus pensamientos se han trasladado de un lugar a otro, habitando incluso lugares opuestos a los que en un momento de su recorrido investigativo había consolidado, en consecuencia

la experiencia, de acuerdo con Nietzsche, Blanchot y Bataille, tiene la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente <<otro>> de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación (Foucault, 2003, p. 12)

Como es notorio, la experiencia desde el plano de la transformación del sujeto, se convierte en un mecanismo que permite crear acciones de aislamiento y separación para ver desde una óptica del afuera, esto posibilita percibir de forma diferente los acontecimientos, entendiéndolo que “la experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos,” (Foucault, 1999, p. 390), quienes según Foucault, logran constituirse a partir de lo que él llamó procesos de subjetivación, los cuales están ligados al desarrollo de la conciencia de sí.

En la experiencia se evidencian dos momentos importantes, uno individual y otro colectivo; en primer lugar, cabe destacar que cada experiencia es individual y tiene unas características e implicaciones diferentes a partir de la singularidad de cada sujeto, dejando claro que no todas las personas hacen experiencia de las mismas cosas o de las mismas situaciones, cada sujeto hace conexiones con aquellos acontecimientos que logran irrumpir su estabilidad y provocar la inquietud de sí, del otro y de lo otro, por esto Foucault (2003) afirma que “una experiencia es, por supuesto, algo que se vive solo” (p. 17). El segundo momento está direccionado a reconocer que la experiencia de un sujeto trasciende en la medida que se relaciona con el otro o con lo otro, logrando potenciar y generar inquietudes que posibilitan otras experiencias, de esta manera Foucault (2003) argumenta que la experiencia “no puede tener su efecto completo a menos que el individuo se pueda escapar de la subjetividad pura, de modo tal que otros puedan, no exactamente re-experimentarla, sino al menos cruzarse en el camino con ella, o seguir sus huellas. (p. 17).

Es así, que la experiencia transita los caminos necesarios para producir transformaciones, generar movimientos y

cambios, no solo en la dimensión individual del sujeto, sino que la experiencia también busca tener un carácter de *accesibilidad* a los demás, en consecuencia, la “experiencia debe poder ser relacionada, en cierta medida, con una práctica colectiva y con una manera de pensar.” (Foucault. 2003, p. 16).

Por otra parte, para Foucault (2003) “una experiencia no es ni verdadera ni falsa” (p. 15) ya que su esencia no puede verse representada a partir de unos criterios de verificación o validez, la experiencia es entonces

Siempre una ficción, algo construido, que existe solo después que se ha vivido, no antes; no es algo “real” sino algo que ha sido realidad. Para resumirlo, entonces: la difícil relación con la verdad está completamente en juego en el modo en que se encuentra la verdad siendo usada dentro de una experiencia, no sujeta a ella, y que, dentro de ciertos límites, la destruye. (Foucault, 2003, p. 15)

Si bien la experiencia se convierte en una búsqueda por la verdad, su riqueza y potencial está en el tránsito y en el proceso para llegar a ella, en los caminos que son recorridos por el pensamiento en busca de sus rastros, entendiendo a su vez que la verdad no es una construcción estática, sino que por el contrario está en movimiento, tomando múltiples direcciones, se transforma constantemente y se aventura por rumbos inciertos, por estas causas “la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible franqueamiento es siempre limitada, determinada y, por tanto, una experiencia que hay que volver a empezar de nuevo” (Foucault, 1999, p. 349). Si bien no hay una única verdad, tampoco hay una experiencia finita, es decir la experiencia está más cercana al campo del devenir, del retorno, de un reaprehender sin término.

Miradas sobre la experiencia desde el campo educativo:

... el sujeto de experiencia sería algo así como un territorio de paso, de pasaje, algo así como una superficie de sensibilidad en la que lo que pasa afecta de algún modo, produce algunos afectos, inscribe algunas marcas, deja algunas huellas, algunos efectos. (Larrosa, 2003, p. 94)

Las investigaciones y el pensamiento propuesto por Foucault, ha potenciado e inspirado el trabajo de otros autores, los cuales lo han retomado para plantear sus ideas pedagógicas y darle al concepto de experiencia un lugar en la escuela; Kohan ha relacionado la palabra experiencia con desplazamiento y transformación, afirmando que “La experiencia es lo que nos lleva de un lugar a otro, [...] nos permite cuestionar lo que pensamos, nos permite salir del lugar que tenemos como certero [e ir] a otro lugar” (Kohan, 2010, p. 9). Ese carácter de movimiento, que Kohan le impregna a la experiencia, lo conecta directamente con la filosofía, la que según él, tiene que ver con la sensibilidad, y con la apertura a los otros y al mundo, la filosofía se mantiene en una permanente actitud de búsqueda, y es ese estado de tránsito de un punto a otro, que permite analizar la experiencia en relación con el pensamiento filosófico, lo que requiere reconocer que el acto de preguntar no está enfocado solamente a los saberes externos, sino al propio sujeto, por lo que “...la lógica de la experiencia es la lógica de poner en cuestión la relación con la verdad” (Kohan, 2009, p. 18), es decir, que cuando la experiencia se expresa a través de una práctica como la escritura, el sujeto afirma sus verdades, no con la intención limitada de transmitírselas a otros, sino con el interés de problematizar esa verdad en la que el sujeto se ha cimentado, y así como existen escritores de la experiencia, hay lectores-experiencia “quienes leen un libro para transformar la relación que tienen con el tema en cuestión” (Kohan, 2009, p. 18).

Kohan plantea la experiencia como un juego de relaciones que están ligadas al pensamiento, al saber, a la transformación, y a la búsqueda de la verdad a través de la filosofía, abarcando las relaciones individuales y también las relaciones que afectan a otros; en consecuencia

Cuando nos relacionamos con la filosofía desde la lógica de la experiencia, es como si se abriese un nuevo mundo a ser habitado en el pensamiento, que nos exige salir de ese mundo en el que estamos cómodos y nos propone la incomodidad de un mundo que no sabemos, que no conocemos, pero que el encuentro con el otro y los otros pueden propiciar. (Kohan, 2009, pp. 19-20)

Se evidencia que para Kohan, la experiencia tiene que ver con un ejercicio de salida, de abandonar los terrenos de lo conocido para arriesgarse y ver lo que existe más allá de lo que consideramos como conocido, la experiencia sería un estado de inestabilidad, de enajenación que posibilita en el encuentro con el otro una oportunidad de transformarse a sí mismo, y la escuela es un escenario en el que podría acontecer la experiencia, por esto el autor afirma que

podemos hacer del encuentro pedagógico en una sala de aula una experiencia, podemos entrar a una sala de aula no tanto para transmitir lo que sabemos, sino para problematizar lo que sabemos, lo que pensamos y, por ende, lo que somos (Kohan, 2009, p. 19).

Entonces, el encuentro pedagógico, en un contexto educativo, se consideraría, como un tiempo y espacio para la construcción de aprendizajes que afectan al sujeto, que transforman su ser, su estar y su relación con el otro y con el mundo.

Por su parte Larrosa a través de su trabajo intelectual, ha querido demostrar que la experiencia puede abrir un gran campo de posibilidades en el plano educativo, desde una visión tanto teórico como práctica, siempre y cuando encuentre resonancia en los actores que direccionan los procesos pedagógicos, pero

también advierte cómo en educación los discursos en reiteradas ocasiones se convierten en una simple reproducción y el término de experiencia no ha sido la excepción, se ha convertido en un común denominador al que se recurre sin realizar una comprensión y un análisis que den cuenta de la necesidad de reconocer que para que un sujeto atraviese por una experiencia se requieren de unas condiciones que la posibiliten y tampoco se dimensionan las implicaciones que esto puede tener en términos de des-establecer parámetros y sistemas de pensamiento ya condicionados al convertirse en un proceso a partir del cual el sujeto se forma y se transforma constantemente. Pero para Larrosa es evidente que tomar la experiencia como un punto de referencia para pensar la educación puede incentivar otras formas de percibir y comprender la vida dentro y fuera de la escuela.

Larrosa (2006) ha propuesto unos “principios de la experiencia” a partir de los cuales busca describir ampliamente lo que podríamos denominar como experiencia, dentro de estos principios se encuentran:

- a). Exterioridad, alteridad, alineación, a partir de estos tres elementos Larrosa exalta cómo la experiencia, parte de algo que acontece ajeno al propio ser, pero que tiene un efecto en mí; en otras palabras, es un acontecimiento que genera un desequilibrio frente a lo que yo soy, “es algo que no depende ni de mi saber, ni de mi poder, ni de mi voluntad” (Larrosa, 2006, p. 88), es algo diferente, exterior que logra inquietar al sujeto y desacomodar su forma común de pensar o actuar sobre algo, los acontecimientos sobre los que se hace experiencia no pueden ser apropiados previamente, sino que ocurren de manera espontánea, por lo que no puede ser reducida ni interiorizada.
- b). Reflexividad, subjetividad, transformación, la experiencia, al estar conectada a un acontecimiento, supone que algo me pasa a partir de ella, no es algo que pasa desapercibido a mi atención, sino que logra concentrarme y capturar mi interés, es por esto que

...el lugar de la experiencia soy yo. Es en mi (o en mis palabras, o en mis ideas, o en mis representaciones, o en mis sentimientos, o en mis proyectos, o en mis intenciones, o en mi saber, o en mi poder, o en mi voluntad) donde se da la experiencia, donde la experiencia tiene lugar. (Larrosa, 2006, p. 89)

En este orden de ideas, la experiencia implica un estado de movimiento por parte del sujeto, un ir a partir de la exteriorización y del ejercicio de desprenderse de sí mismo para ir en busca de lo que acontece en el afuera, y un movimiento de vuelta sobre sí, al causar una afectación sobre lo que se piensa, cree o se sabe, sufriendo de esta manera una alteración de lo que se es. Y como se ha expuesto, el lugar en el que emerge una experiencia, es en el sujeto mismo el cual deberá estar “abierto, sensible, vulnerable, ex/puesto” (Larrosa, 2006, p. 90), y permitir que algo le pase a partir del acontecimiento, también es evidente que la experiencia es subjetiva, siendo vivida por cada cual de múltiples maneras, aun cuando se comparte un mismo acontecimiento, la experiencia es propia de cada quien en una forma irrepetible y singular. El sujeto, al presentarse abierto frente a las influencias exteriores que lo rodean, está en disposición de transformarse a sí mismo en sus sistemas de pensamiento, en sus acciones, relaciones y formas de comunicarse, “de ahí que el sujeto de la experiencia no sea el sujeto del saber, o el sujeto del poder, o el sujeto del querer, sino el sujeto de la formación y de la transformación” (Larrosa, 2006, pp. 90-91), en donde la experiencia se convierte en el detonante para la movilización de ese cambio en el estar del sujeto, tomando otras formas y reconfigurando las ya tenidas.

c). Pasaje y pasión, con estos principios, Larrosa hace énfasis en la experiencia con el recorrer un camino, un viaje, suponiendo que el sujeto se aventura hacia eso otro externo a él que logra alcanzarlo y afectarlo, lo que implica un alto grado de incertidumbre, de riesgo e incluso de peligro, la experiencia al ser “eso que me pasa” (Larrosa, 2006, p. 91),

deja en el sujeto un rastro, no es algo que se fabrica sino algo que aparece repentinamente y se vive, la experiencia es una relación con algo que no hace parte del sujeto pero encuentra resonancia en él, además la experiencia es una relación con el otro y con lo otro.

- d). Singularidad, irrepitibilidad, pluralidad, cada experiencia cobra significado de manera heterogénea, cada cual vive la experiencia de forma singular involucrando pensamientos, ideas, representaciones, voluntades y sentimientos, “la experiencia lo es siempre de lo singular. No de lo individual, o de lo particular, sino de lo singular”. (Larrosa, 2006, p. 102) comprendiendo lo singular como incomprensible, extraordinario, incomparable. Toda situación educativa debería contemplar la singularidad de los sujetos, para plantear acontecimientos, defendiendo la diversidad de los sujetos que componen las aulas.
- e). Incertidumbre, libertad, quizá, la experiencia no es un acontecimiento que se pueda anticipar, ni prever sus resultados por lo que la experiencia no está enmarcada en un tiempo secuencial ni en un esquema estructurado, la experiencia está más ligada a la apertura y a lo imprevisible, “la experiencia siempre supone una apuesta por lo que no se sabe, por lo que no se puede, por lo que no se quiere. La experiencia es un quizá [...] la experiencia es libre, es el lugar de la libertad” (Larrosa, 2006, p. 104), pero existen según el autor diferentes cuestiones que hacen que la experiencia no sea algo tan fácil de vivir en la época contemporánea, entre las que se mencionan el exceso de información al que está expuesto el sujeto, vivir en la era del estar informado, ha cancelado en gran medida las posibilidades de padecer una experiencia, lo que ha generado es que el sujeto sepa muchas cosas a partir de esa información que tiene tan fácilmente a su alcance pero no que a partir de esos datos a los cuales accede se permita sentirse afectado para transformarse, y en esta misma lógica, el exceso de opiniones que se difunden

a partir de los diferentes mecanismos de comunicación, hace que nada nos pase otro factor es la falta de tiempo, la experiencia requiere del detenerse, algo que es muy complicado en estos tiempos, teniendo en cuenta que las dinámicas en las que se desenvuelve la actualidad, están dominadas por la inmediatez y la novedad. La experiencia necesita de la pausa y del poder apelar a la memoria, al recuerdo, al silencio, para comprender en qué medida las situaciones que acontecen en nosotros nos forman de una u otra manera, y a la dificultad de detenerse está ligado que somos seres de trabajo, seres del hacer, seres que buscan cambiar todo y no están lo suficiente mente receptivos para dejarse tocar, “La experiencia no está del lado de la acción, o de la práctica, o de la técnica, sino del lado de la pasión. Por eso la experiencia es atención, escucha, apertura, disponibilidad, sensibilidad, vulnerabilidad, ex/posición” (Larrosa, 2006, p. 108). Esto se constituiría en uno de los retos educativos, provocar pasiones, deseos de saber que transformen significativamente al ser, y por ende movilizar nuevas relaciones con el otro y con el mundo.

- f). Finitud, cuerpo, vida, la experiencia al ser parte de la vida, está atravesada por los sentidos y por las limitaciones de tiempo y espacio, por las sensaciones corporales y espirituales y por las condiciones efímeras del sujeto mortal. De esta manera, Larrosa (2006) manifiesta que

Tal vez reivindicar la experiencia sea también reivindicar un modo de estar en el mundo, un modo de habitar el mundo, un modo de habitar, también, esos espacios y esos tiempos cada vez más hostiles que llamamos espacios y tiempos educativos. (p. 111)

Y es que los espacios de la escuela no solamente requieren estudiantes dispuestos a dejarse afectar, sino también maestros que estén dispuestos a permitir que emerjan los acontecimientos y tras ellos las experiencias, compartiendo sus sentimientos y su vulnerabilidad.

Una apuesta educativa desde la experiencia: entre lectura y filosofía

En realidad la gracia de la filosofía no está en el cómo se hace, la gracia de la filosofía no está en la manera en que se transita el camino del pensamiento, sino en los efectos que ese tránsito produce. (Kohan. 2015, p. 212)

En esta tercera parte se realiza un panorama general del proyecto de investigación “La lectura como experiencia: una propuesta en clave de Filosofía e Infancia”, el cual parte de los aportes de Foucault alrededor de la categoría experiencia para relacionarla con la creación de ambientes filosóficos y con las prácticas de lectura que se promueven con niños y niñas de educación primaria en zona rural, esta propuesta busca articular las contribuciones de Foucault, Kohan y Larrosa para lograr plantear una apuesta educativa que vincule la lectura y la filosofía como experiencias que hacen parte de la configuración de los sujetos.

La propuesta se considera en sí misma como un viaje por el saber, que cuando se hace significativa para la vida, se convierte en un tiempo y un espacio sin límite para la constitución de sí. El proceso investigativo se concibe también, como un ejercicio que posibilita el “examinarse a sí mismo y a los demás” (Platón, 1985, p. 167) reconociendo cómo los saberes se transforman a partir de los cuestionamientos que se formulan los sujetos y de las búsquedas que se generan con el fin de argumentar los sucesos que acontecen en el mundo, convirtiéndose en un detonante para generar procesos de formación que en consecuencia serán “una constante auto-formación, y toda autoformación supone, en última instancia, una trans-formación de sí” (Cerletti, 2008, p. 11).

Es oportuno que el sujeto al investigar se convierta en objeto de estudio para sí mismo, lo que en palabras de Foucault sería pasar por un proceso de subjetivación, esta entendida como “ la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido

a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible” (Foucault, 1990, p. 21). En el plano educativo, este proceso de subjetivación implicaría que el maestro reflexione y piense sobre los discursos y las prácticas que han constituido sus formas de enseñar y de comprender el acto educativo, con la intención de mejorar; es decir con el propósito de ocuparse de sí mismo a la manera de Sócrates, quien intentaba convencer a las personas de que “no se preocuparan de ninguna de sus cosas antes de ser ellos mismos lo mejor y lo más sensatos posibles” (Platón. 1985, p. 178). Este ocuparse de sí involucra el reconocimiento personal de ser un sujeto inacabado que se encuentra en continua formación, considerando lo desconocido, lo diferente y lo caótico como posibilidades de descubrimiento que potencian la transformación de sus formas particulares de pensar y de vivir, por tanto “la formación y transformación es un ejercicio inacabado que se da una y otra vez, ayudando al maestro a ser dinamizador de procesos de cambio” (Mariño, Pulido & Morales, 2016, p. 84).

Por lo tanto, en un proceso educativo, este estado de transformación, no sólo implica a los estudiantes, sino también al maestro que hace parte del encuentro pedagógico, pues al plantear y hacer parte de diversos acontecimientos y con una mirada distante como sujeto de saber, se convierte a su vez en un sujeto de transformación.

Al considerar el ejercicio investigativo como un proceso de formación para el maestro se requiere generar espacios de diálogo, cuestionamiento y reflexión sobre el accionar pedagógico en la escuela y cómo este impacta la vida de los niños y niñas constituyendo cierto tipo de sujetos a partir de las vivencias educativas que se les ofrecen, al respecto Cassany (2003) afirma que

ante el mundo multicultural, globalizado, dinámico y conflictivo en el que vivimos, la única respuesta educativa posible es la necesidad de formar a una ciudadanía autónoma y democrática que tenga habilidades críticas de lectura, escritura y pensamiento (p. 114).

Por lo anterior el proyecto de investigación “La lectura como experiencia: una propuesta en clave de Filosofía e Infancia” ubica su atención sobre las prácticas y discursos que se promulgan en las escuelas principalmente frente a los procesos de lectura en los niños de educación primaria de zona rural para problematizarlos y presentar luego otras opciones de comprensión que permiten reconocer la lectura como un elemento vital que está conectado con las experiencias que viven los sujetos, para esto se pretende establecer las relaciones que emergen entre la filosofía y la lectura comprendiéndolas como elementos que atraviesan las experiencias de formación y transformación a través de las cuales los sujetos se configuran.

Para esto, es necesario que los acontecimientos que tienen lugar en la escuela, no respondan solamente a objetivos curriculares preestablecidos sino que estén más cercanos a la vida real y cotidiana de los sujetos, por lo tanto, se propone un acercamiento a la filosofía, la cual se convierte en una aliada de la educación al comprenderse como modo de vida, un “método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre” (Hadot, 2006, p. 56) y dicho intento de transformación plantea la inquietud de adentrarse a la lectura volviendo a las prácticas griegas que la consideraban como un ejercicio espiritual, al respecto Hadot (2006) cuestiona cómo

nos pasamos, pues, la vida <<leyendo>>, pero en realidad no sabemos leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutilidad y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen. (p. 58)

Sumado a lo anterior, Foucault amplía esta cuestión, afirmando que el fin de la lectura filosófica, “no es llegar a conocer la obra de un autor; su función ni siquiera es profundizar su doctrina. Mediante la lectura, se trata esencialmente-en todo

caso, ése es su objetivo principal- de suscitar una meditación (Foucault, 2006, p. 332).

Si bien, autores como Hadot y Foucault han expresado cómo la lectura se convierte en un ejercicio de meditación que involucra el pensamiento, la escucha atenta y el encuentro con sí mismo, dentro de las prácticas cotidianas que tienen lugar en la escuela pareciera que “los documentos escritos existen como instrumentos que el maestro abre o cierra en el momento que él decide, no como un saber acumulado que está a su disposición” (Ferreiro, 1999, p. 2), esto ha producido que la relación que los niños constituyen con la lectura se convierta más en una actividad programada, monótona e impuesta que en un acto voluntario que produzca placer.

Una de las principales preocupaciones académicas a las que se enfrentan los maestros de educación inicial y primaria es la formalización de los procesos de lectura y escritura de los niños, lo que ha producido que de ser objetos sociales pasen a ser objetos exclusivamente escolares, y tal como lo afirma Skliar (2011):

En mucho han participado las instituciones educativas, desde el inicio de la escolarización hasta la universidad, para que la lectura se vaya disecando cada vez más y, así, secando casi definitivamente. En vez de lectores se han buscado decodificadores; en vez de lectores se han valorado gestos de ventrílocuos; en vez de lectores se han obtenido reductores de textos. (p. 17)

La escuela, al buscar evidenciar resultados medibles y observables, supone formas particulares para abordar la enseñanza de la lectura en los niños, reduciéndola frecuentemente al “aprendizaje de habilidades observables y medibles que implican básicamente procesos psicológicos de tipo perceptual y motriz, al igual que la adquisición de la habilidad para codificar y decodificar las letras en sonidos” (Castells, 2006, p. 27), es decir, fragmentando el proceso lector a métodos, donde el niño a partir de actividades secuenciales y

repetitivas logra descifrar un código ya establecido, haciendo de la lectura un proceso mecánico y automático, que se determina en la decodificación de caracteres lingüísticos a los que los niños no les otorgan un significado propio ni logran crear conexiones con su cotidianidad, así lo asume Larrosa (2006):

[...] quizás toda pedagogía ha intentado siempre controlar la experiencia de la lectura, sometida a una causalidad técnica, reduciendo el espacio en el que podría producirse como acontecimiento, capturarlo en un concepto que imposibilite lo que podría tener de pluralidad, prevenir lo que tiene de incierto, conducirla hacia un fin preestablecido. Es decir, convertirla en experimento, en una parte definida y secuenciada de un método o de un camino seguro y asegurado hacia un modelo prescriptivo de formación. (p. 99)

A partir de esta situación, queda en evidencia que las concepciones y las prácticas de lectura que se promueven en las aulas de clase, precisan ser cuestionadas; si se piensa la lectura como un mero ejercicio de decodificación, esto supondría dejar de lado que la lectura posibilita espacios de encuentro, no sólo con los textos escritos, sino consigo mismo, con el otro, con el autor y con lo otro, propiciando experiencias donde se involucra el pensamiento, se crean nuevas formas de comprender el mundo, y donde las formas subjetivas del ser se ven transformadas.

La lectura se convierte en una de las necesidades latentes del ser humano, que va más allá de los requisitos escolares, pues la lectura al ser una herramienta sociocultural, no es una actividad propia solamente del ámbito escolar, sino que es llevada por los sujetos a todos los escenarios posibles. En efecto, tanto los estudiantes, como el maestro, necesitan encontrarle sentido a lo que leen y otorgarle significados desde sus propias vivencias, partiendo de la idea de que la lectura es “un acto por medio del cual resignificamos nuestra experiencia vital. No leemos para saber más, sino para vivir mejor” (Pineda, 2007, p. 21). Por esto, el aprender a leer y a escribir va más allá de

un acto mecánico y se convierte en un ejercicio y una habilidad que se desarrolla a lo largo de la vida. Y es que en términos de Foucault, el efecto que se espera de la lectura “no se trata de comprender lo que quiere decir un autor sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro. (Foucault, 2006, p. 334)

Pero como lo expone Cassany (2006) “Todavía hoy muchas personas creen que leer consiste en oralizar la grafía, en devolver la voz a la letra callada.” (p. 21), esto ha impedido que otras concepciones sobre la lectura emerjan con más fuerza, es decir, se trata de reconocer la necesidad de que los sujetos aprendan a pensar por sí mismos sobre las cosas que les interesan, sobre lo que pasa a su alrededor, a cuestionarse sobre sus formas de vivir y sobre lo que los hace ser como son a partir de la lectura. Por tal razón, ampliar la concepción y la mirada que como maestro se tiene sobre la lectura, requiere comprender que “leer es ser capaz de dar sentido a lo que expresan las palabras, de lograr que la letra impresa tenga algún significado y de captar su mensaje” (Fox, 2003, p. 83), como también de ir más allá del texto escrito, ya que si dimensionamos el concepto de texto desde su sentido etimológico este se comprende como un “tejido”, en este caso de ideas y representaciones con las que el sujeto se puede relacionar de forma directa y en las que están incluidas la escritura y la oralidad; de esta manera es necesario reconocer que la lectura es un ejercicio constante que involucra la comprensión de la realidad, de símbolos, gestos y dinámicas que se alejan de las palabras conocidas, la lectura posibilita e implica no sólo comprender las cosas externas al ser sino también develar la esencia de lo que uno es para ser valorado y cuestionado desde diversas perspectivas, no con la intención de crear juicios irrelevantes, si no con el propósito de problematizar la propia vida en relación consigo mismo, con los otros y con lo otro y comprender que el tipo de cosas de las que hacemos experiencia nos constituyen como sujetos.

En este orden de ideas, cabe destacar cómo aparece el término de alfabetización crítica, la cual es descrita como “las habilidades para construir una crítica personal respecto a todos los temas que nos afecten en la vida, la escuela o el trabajo de modo que nos ayuden a comprender, observar y controlar la dirección que toma nuestra vida” (Withers 1989 citado por Cassany 2003), es así que la lectura se convierte en un elemento esencial para la propia vida, y esa lectura en dialogo y conexión con el acto de preguntar se convierten en herramientas filosóficas, teniendo en cuenta que

La filosofía como crítica, aparte de interrogar, se convierte en creación de nuevas posibilidades de vida, nueva sensibilidad, a través del movimiento del pensamiento, de la resistencia y de las líneas de fuga sobre tantos aspectos y tantos sinsabores que la realidad nos presenta. (Pulido, 2009, p. 97)

La lectura en conexión con la filosofía, sería una posibilidad de descubrimiento hacia lo inesperado, unido a una actitud permanentedesospechafrentealoqueaconteceespontáneamente en la cotidianidad escolar, por lo que pensar la escuela como una “plataforma capaz de movilizar transformaciones a partir de la relación que los niños tienen naturalmente con la filosofía precisa que el maestro problematice y se piense las dinámicas, los intereses y las formas en que los niños habitan el mundo” (Suárez & Morales, 2016, p.152).

La lectura se convierte en un conjunto de relaciones que permiten que el sujeto que lee se deje afectar por eso que es objeto de su lectura, por tanto “leer no es solamente una actividad funcional o lingüística sino que varía de un momento a otro, de un lugar a otro.” (Cassany, 2009, p. 1), a esto se le suma que la trascendencia y las implicaciones que tenga el acto de leer en cada persona están sujetas a las intenciones y a los significados que cada uno le otorga a partir de su singularidad y de su forma particular de interactuar con el mundo, es necesario que en la escuela se logre ver la lectura más como un elemento que

potencializa el propio existir, como “un acto de autoafirmación de la existencia” (Pineda, 2007, p. 12), y no como una actividad que se debe cumplir y que debe ser impuesta por el maestro a través de unos parámetros estrictos de evaluación que se alejan de la esencia misma de la lectura, poder comprender y promover que la lectura se sienta y se viva como una práctica de libertad. También podría, en este orden de ideas, incentivar que haya un desplazamiento entre el leer para responder las preguntas que han sido planteadas por otros a pasar a formular y construir interrogantes y cuestionamientos para leer, involucrando al sujeto no sólo en su dimensión individual sino también en su contexto social y su convivir con los otros en un entorno con matices particulares.

Para ampliar aún más, la importancia que tiene la relación de la filosofía y la lectura como experiencias dentro del proyecto de investigación, se retoma la concepción de que la filosofía es el arte de crear conceptos que nos permiten realizar una lectura de la realidad, por tanto la filosofía tiene una amplia relación con la pedagogía, porque es a través de sus interconexiones que se logra pensar la educación, comprender sus complejidades y replantear los principios que han constituido y legitimado la escuela. Por tanto, “enseñar a pensar se convierte en la principal labor de la filosofía” (Pulido, 2009, p. 99).

La filosofía es entonces una forma de vivir, una forma de habitar y relacionarse, la cual está íntimamente conectada con la infancia, a través de una relación de encuentro, “la filosofía llama a la infancia, en el sentido de que hacer filosofía supone encontrar una infancia en el pensamiento, un punto inicial, un camino para poder pensar.” (Kohan, 2011, p. 192), la infancia y la filosofía se transforman en una experiencia y en un espíritu que habita en los sujetos y que está caracterizado por una disposición innata hacia la aventura de búsqueda del saber, por esto se piensa que “la infancia más que un concepto, es un sentir que revitaliza la relación pedagógica del maestro con los niños, es un sentir que [invita] a reinventarse constantemente, a

sorprenderse por lo que acontece a nuestro alrededor” (Morales, 2015, p.75).

Por tanto, en el proyecto de investigación se plantea la creación de ambientes filosóficos que posibiliten nuevas experiencias de lectura implicando la formación de los niños en educación primaria, esta idea surge desde la perspectiva de filosofía e Infancia, donde se cree que “El ejercicio filosófico es un dispositivo para direccionar lo que pensamos y hacemos (Arias, Carreño, & Mariño, 2016, p. 241), es decir, que el maestro no sigue un plan curricular, un manual o un esquema al pie de la letra, sino que posee un pensamiento creativo para diseñar y guiar sus propios planes de discusión y ejercicios filosóficos respondiendo a las necesidades particulares del contexto educativo en el que interviene. Desde la relación de Filosofía e Infancia, el pensamiento tiene sentido cuando encuentra resonancia en el otro y va más allá de la técnicas, los materiales y los métodos, es una construcción colectiva donde el diálogo de saberes se hace de manera recíproca entre maestro y estudiantes, se reconoce al otro desde su diferencia y desde su propia voz, es así que un ambiente filosófico implica el respeto por el otro donde las dinámicas de escucha y confrontación de argumentos, se hacen con el ánimo de promover un pensamiento sensible y creativo, que parta del auto-cuestionamiento. Un ambiente filosófico es además un encuentro que se comprende como

[...] un dinamismo en el cual los conceptos o individuos que hacen parte de él no buscan necesariamente un cierto tipo de filiación o un espacio para localizar algunos referentes de identificación. El Encuentro no habla en representación de nadie ni representa a nadie, en él cada uno habla de sí mismo, de su cuidado, de su recorrido, de su territorio, de su vida y de su particular relación con el mundo. Es en ese hablar de sí mismo cuando ocurre en los individuos el más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan y a las intensidades que lo recorren. (Pulido, 2013, p. 9)

Ese hablar de sí dentro de un ambiente filosófico, reitera que lo trascendental en una apuesta educativa que parte de la experiencia, es que el sujeto posea las herramientas necesarias para lograr descifrarse a sí mismo y encaminar sus propias maneras de transformarse; para que esto sea posible es pertinente a través de la interacción con el otro y lo otro desarrollar una actitud filosófica que “se caracteriza por el ejercicio del filosofar como actividad constante, por la formulación de preguntas, por permitir el asombro del mundo en el cual se vive” (Mariño, 2012, p. 200). La actitud filosófica se convertiría en un resultado del encuentro y la interacción propiciada en un ambiente filosófico, el sujeto, al estar expuesto a una dinámica de cuestionamiento que transita una ruta de pensamiento que se desplaza al vaivén de la curiosidad y del asombro y que no se conforma con lo aparente, sino que escudriña hasta descubrir lo inesperado y alimentar su sed de saber, así, se desarrolla una actitud filosófica, la cual en educación tiene como “objetivo que el estudiante comprenda su mundo, asuma su realidad y se transforme, pensando libremente. El fomento de la actitud filosófica en el aula fortalece el gusto por el conocimiento, por potencializar seres libres, políticos y democráticos” (Mariño, 2012, p. 200).

Un ambiente filosófico comprende la pregunta como el eje dinamizador de las relaciones que se tejen en la escuela, es decir que “la pregunta se convierte en un espacio para aventurarse con el saber, tener conocimiento sobre los sujetos, conocer sus procesos de pensamiento y establecer un acercamiento más directo con el niño” (Mariño. Pulido & Morales, 2016, p. 89), es a través de las experiencias de indagación, que de manera colectiva se reconfiguran conceptos a partir de los aportes e inquietudes de cada participante, es decir, lo importante no consiste en

aprender de memoria y sin ningún tipo de vinculación con nuestras preocupaciones existenciales una serie inconexa de ideas filosóficas, sino en reflexionar mediante

el diálogo cooperativo con nuestros compañeros de clase de los problemas que nos importan y a potenciar nuestra capacidad de juicio crítico. De lo que se trata es de “aprender a filosofar”, de “hacer filosofía” con los niños en el aula. (Arnaiz, 2007, p. 6)

Pensar la lectura como una experiencia que se conecta con el ejercicio del filosofar, es, desde la óptica de Larrosa, emprender un viaje donde “lo importante es que el viaje exterior (el recorrido por el texto) está doblado por un viaje interior, por un viaje que convierte al viajero en algo distinto del que había partido” (2003, p. 46), por tal razón, la lectura dentro de un espacio colectivo de indagación puede convertirse en una experiencia que forma y transforma a sus participantes, propiciando nuevas formas de “pensarnos, sentirnos, evaluarnos, mirarnos, decirnos. Estas experiencias nos permiten expandir nuestros horizontes de comprensión, de miradas, de vida. Nos permiten la posibilidad siempre abierta de ser otra cosa, de pensar más allá de cualquier limitación. (Salinero, 2013, p. 4) en conclusión posibilitan otras formas de pensar y otras formas de configurarse como sujetos.

Tanto la lectura y la filosofía como experiencia, buscan propiciar espacios de formación y transformación, donde el arte de vivir es un fin en sí mismo, y donde el convivir en armonía se convierte en una práctica de cuidado, comprendiendo que “la convivencia es ‘convivencia’ porque en todo caso hay -inicial y definitivamente- perturbación, intranquilidad, conflictividad, turbulencia, diferencia, afección y alteridad. Hay convivencia porque hay una afección que supone, al mismo tiempo, el hecho de ser afectado y el de afectar” (Skliar, 2011, p. 16). En este sentido, se requiere una actitud de disposición y apertura tanto de maestros y niños, frente a un pensamiento cambiante y en un constante movimiento de ida y vuelta que le permite a cada sujeto entablar una relación recíproca y empática con las demás personas que lo rodean.

Referencias

- Arias, C., Carreño, G. & Mariño, L. (2016). Actitud filosófica como herramienta para pensar. En *Universitas Philosophica*, 33(66). 237-262. En línea: 2346-2426, doi:10.11144/Javeriana.uph33-66.afhp
- Arnaiz, G (2007). La filosofía como experiencia de trans/formación. En pak-en-redes Revista Digital Volumen 1 Número 2.
- Cassany. (2003). Aproximaciones a la lectura crítica: teoría, ejemplos y reflexiones. En *Tarbiya: Revista de investigación e innovación educativa*, ISSN 1132-6239, N° 32.
- Cassany. (2006) De Traslalíneas. Sobre la lectura contemporánea, Editorial Anagrama, Barcelona. Recuperado de http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v8/polieticas_2.html
- Cassany. (2009). Entrevista del investigador Jorge Eslava a Daniel Cassany, especialista de la lectura y la escritura. Recuperado de <http://www.ulima.edu.pe/node/3482>
- Castells. (2009). La investigación sobre la enseñanza y aprendizaje de la lectura inicial: revisión y clasificación. *Infancia y aprendizaje*, 32 (1), 33-48.
- Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Buenos Aires, Zorzal.
- Ferreiro, E. (1999). *Cultura escrita y educación: Conversaciones de Emilia Ferreiro con José Antonio Castorina, Daniel Goldin y Rosa María Torres*. Fondo de Cultura Económica, México D.F
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo*. Ediciones Paidós, Barcelona, España.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires.

- Foucault, M (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Fox, M (2003). *Leer como por arte de magia*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Gabilondo, A (1999). La creación de modos de vida. En M. Foucault.(1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*. Volumen III. Paidós. 9-35
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid: Siruela.
- Kohan, W. (2009). Desafíos para pensar... la enseñanza de la Filosofía. En *Revista Cuestiones de Filosofía*. No. 11. Escuela de Filosofía y Humanidades UPTC.
- Kohan, W (2010). *Infancia, emancipación y filosofía*. Entrevista a Walter Kohan. Jimena Almarino- Joan Galindo.
- Kohan, W. (2011). "La filosofía puesta en situación educativa.", Entrevista de Mariela Ávila y Tuillang Yuin, publicada en la Revista Paralaje, Vol. 7, 191-200.
- Kohan, W. (2015). No hay quien pueda pensar por otro. Entrevista por Juan Pablo Álvarez en Hacer filosofía con niños y niñas, *Entre educación y filosofía. Selección de Textos Volumen 4*. Universidad de Valparaíso. Chile.
- Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Fondo de cultura económica. México.
- Larrosa, J. (2006). Sobre la Experiencia. En *Aloma: Revista de psicología, ciencias de la educación y del deporte*. Blanquerna. No 19, 85- 112.
- Mariño, L. (2012). La Educación Filosófica como experiencia y posibilidad. *Revista Praxis & Saber*. Vol. 3, No. 5, 2011. 187-207 Colombia.
- Mariño, L., Pulido, O., & Morales, L. (2016). Actitud filosófica, infancia y formación de maestros. En *Praxis & Saber*. Vol. 7. Núm. 15 - octubre - diciembre. 81-101. Colombia

- Morales, L. (2015). Filosofía para niños: un detonante para la constitución de sujetos críticos y creadores en la escuela. En *Octavo encuentro Filosofía e Infancia, Literatura y Escritura*. ISSN: 2422-1228, 74-81.
- Pineda, D. (2007). *La lectura como búsqueda y construcción de significado*. Serie de formación de formadores VI. CEDINPRO. Bogotá, Colombia.
- Platón. (1985). *Apología de Sócrates en Diálogos, IV República*. Editorial Gredos.
- Pulido, O. (2009). Aprender y enseñar filosofía en el mundo contemporáneo. *Revista Cuestiones de Filosofía*. No. 11. Escuela de Filosofía y Humanidades UPTC.
- Salinero, J (2013). *El concepto foucaultiano de experiencia en la Filosofía con niños*.
La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Skliar, C (2011). Diez escenas educativas para narrar lo pedagógico entre lo filosófico y lo literario. *Plumilla Educativa*, 11- 22.
- Suárez, M., & Morales, L. (2016). Pensar, experimentar y jugar: otros lenguajes, otras prácticas. En Kohan, W., Lopes, S. & Martins, F (orgs.). *O ato de educar em uma língua ainda por ser escrita*. Nefi. Rio de Janeiro.

La noción de parrhesía, el maestro y el cuidado de sí^{1*}

Bibiana Alexandra González Vargas^{2**}

El concepto de *Parrhesía*

Las consideraciones que es preciso retomar, tanto de la obra de Foucault como de la antigüedad griega, es la noción de *parrhesía* o también denominada “el hablar franco”, la palabra *parrhesía* aparece por primera vez en la literatura griega en Eurípides (c. 484-407 a.C.), y recorre todo el mundo literario griego de la antigüedad desde finales del siglo V a. C” (Foucault, 2004, p. 35). Ésta es una actitud del sujeto que determina una manera de relacionarse consigo y con los otros a través de juegos de verdad, es decir, una especie “de pacto por el cual, si el parresiasta muestra su coraje al decir la verdad con respecto a todo y contra todo, aquel a quien esa *parrhesía* se dirige deberá mostrar su magnanimidad aceptando que se le diga la verdad” (Foucault, 2010, p. 32). Por tanto, la *parrhesía* es lo que hace posible que un sujeto sea reconocido como aquel que es capaz de decir la verdad acerca de sí, es así mismo un ejercicio espiritual, es el examen de conciencia, es vital:

1* Presenta resultados del proyecto *formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía*, financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC con código SGI 1949.

2** Magister en Educación. Investigadora del grupo Filosofía Sociedad y Educación –GIFSE-.Correo electrónico: bibi-870@hotmail.com.

Era, supongo que lo recuerdan, una noción rica, ambigua, difícil en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad (hay gente que tiene la *parrhesía* y otra que no la tiene); también es un deber (es preciso, sobre todo en una serie de casos y situaciones, dar muestras concretas de *parrhesía*) y, para terminar, es una técnica, un procedimiento: hay personas que saben valerse de la *parrhesía* y otras que no saben hacerlo. Esta virtud, este deber, esta técnica, debe caracterizar entre otras cosas y ante todo a un hombre que está a cargo de algo: ¿de qué? Pues bien, de dirigir a los otros, y en especial de dirigirlos en su esfuerzo, en su tentativa de constituir una relación consigo mismos que sea una relación adecuada. En otras palabras, la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos. (Foucault, 2009, p. 59)

De este modo, el hablar franco, es primero que todo: “un compromiso implicado en la *parresía* [sic] está vinculado a cierta situación social a una diferencia de estatus entre el hablante y su auditorio” (Foucault, 2004, p. 38) del sujeto hacia sí, pero es un compromiso que no se puede llevar a cabo sin la presencia del otro, el otro que dirige, el otro que escucha, y el otro que puede soportar un ejercicio parresiástico sin importar las consecuencias que esto conlleve; en otras palabras, no se puede tener inquietud de sí, ni cuidado de sí, sin la relación con el otro.

Y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la *parrhesía*, traducida, insistamos, como hablar franco (Foucault, 2009, p. 59).

Analizar la figura “del otro” tan necesario para decir la verdad sobre uno mismo, que se refleja en diferentes dualismos: el confesor o director de conciencia y el pecador, el médico y el enfermo, el psiquiatra y el enfermo loco, pero también ha adoptado otra figura que en la antigüedad era muy importante: un filósofo de profesión, pero también podría ser una persona

cualquiera un amigo, un amante, una persona de mayor edad, también asume la forma del profesor que participará en mayor medida de una estructura pedagógica institucionalizada. Por ejemplo, Epícteto, así mismo ese otro puede ser un consejero para toda la vida que guíe y dé consejo hasta la muerte; ejemplo de ello Demetrio el cínico, quien era consejero de Trásea Peto y le sirvió de consejero hasta el día en que este último decide suicidarse estableciendo una conversación al estilo socrático hablando de la inmortalidad del alma.

Al decir que la *parrhesía* tiene una dimensión pedagógica (González, B & Pulido, O. 2014), se entiende que el maestro, quien conduce almas, es quien asume el rol de parresiasta; primero porque da ejemplo de coraje al ser capaz de constituirse como el sujeto que dice la verdad sobre sí mismo, lleva a sus discípulos a decir la verdad sobre ellos mismos, pero también se manifiesta cierto gobierno de las almas al ejercer autoridad sobre ciertos poderes espirituales, así como sobre el discurso del otro; la pedagogía también apropia una dimensión de tipo terapéutico porque se trata así mismo como un tratamiento del alma “la determinación de un régimen de vida, un régimen de vida que comporta por supuesto, el régimen de las pasiones, pero igualmente el régimen alimentario el modo de vida de todos sus aspectos” (Foucault, 2010, p. 24)

Un aspecto de las técnicas de sí (ejercicios que se hacían en la intimidad de la soledad del día o de noche), es que pasan de ejercerse para sí mismo, sin la ayuda ni la presencia de otro a excepción, claro de las prácticas cristianas; al requerir la guía del otro, puede ser el maestro, el director de conciencia, el médico, quien ejerza esa función de parresiasta; hablamos del gobierno de los otros. Al considerar la *parrhesía* como una noción en primera instancia política, como un concepto político, y prácticas políticas, se vislumbra una serie de relaciones entre el sujeto y la verdad; dicha relación abre paso a la democracia traspasando de una esfera personal a la constitución del sujeto como ser moral, de manera que se examina entonces la noción de *parrhesía* desde

“el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de la práctica de sí” (Foucault, 2010, p. 27).

El problema de identificar o reconocer quien es capaz de decir la verdad en un sistema como lo es el modelo democrático, en donde no puede ser prohibido hablar, ni privar a nadie de expresarse todos tiene el derecho de igualdad:

Si tal función fuera de unos cuantos, se increpaba, se puede correr el riesgo de tener un hablantinoso o ignorante, que habla como un loro o «hasta por los codos», que dice mentiras, y ese, es el sentido negativo de la *parresía*. (Castaño, 2013, s/p)

Esto, con el fin de entender el saber desde la especificidad de su veridicción, el poder desde las formas en que se gobierna a los sujetos y en las formas de constitución del sujeto mediante las prácticas de sí; en suma, se tiene aquí un desplazamiento entre las tres formas de conocimiento del sujeto para establecer las representaciones de relación entre verdad, poder, y sujeto.

Tenemos, por tanto, si se quiere, toda una estructura, todo un paquete de conceptos y temas importantes: cuidado de sí, conocimiento de sí, arte y ejercicio de sí mismo, relación con el otro, gobierno por el otro y decir veraz, obligación de decir la verdad de parte de ese otro (Foucault, 2009, p. 61).

Por tanto, esta noción es sinónimo de obligación de decir siempre la verdad, a través de las técnicas de gubernamentalidad y la constitución del sujeto en relación consigo, pero el hablar franco es un principio esencial del gobierno que ese otro ejerce sobre nosotros; el gobierno es necesario para entablar la relación adecuada con nosotros mismos, así podemos alcanzar la felicidad y la virtud.

Es pertinente no entender la *parrhesía* en el sentido de decir todo sobre todo de manera peyorativa, no es decir la verdad acerca de lo que pueda ocurrir en un momento determinado, pues el *parresiasta* no es quien transfigura la forma de un charlatán,

o el que no es capaz de asumir un rol moderado que apodera su discurso de manera desordenada, sin el menor principio de racionalidad; por el contrario, un verdadero parresiasta es quien dice la verdad sin disimular nada, no se reserva nada, el decir la verdad sin ocultar nada acerca de ella asumiendo las posibles consecuencias, este es el ejercicio verdadero de una persona que se asume y se reconoce como un parresiasta. Para que haya *parrhesía* es necesario que exista en primer lugar:

un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la ha expresado; [en segundo lugar,] cuestionamiento del lazo entre los dos interlocutores (el que dice la verdad y aquel a quien ésta dirigida). Por eso este nuevo rasgo de la *parrhesía*: ella implica cierta forma de coraje, cuya forma mínima consiste en el hecho de que el parresiasta corre el riesgo de deshacer, de poner fin a la relación con el otro que justamente, hizo posible su discurso. (Foucault, 2010, p. 30)

Por esto, esta actitud de verdad, se dirá, no la podría asumir cualquier sujeto; por tanto, es un ejercicio de sí mismo de constitución de sí, asumiendo una postura de valentía, de poner en riesgo una relación de amistad, por ejemplo, corriendo un riesgo de morir; por eso el parresiasta pone por encima de la verdad su propia existencia. Es requisito el coraje tanto del parresiasta como de aquel a quien va dirigido el discurso de verdad ya que es quien tiene que aceptar cualquier cuestionamiento; aquí también se establece lo que llamamos juego de verdad o juego parresiástico, precisamente por la condición de peligro que se asume.

Foucault en su libro *El coraje de la verdad* (2010), dice que se pueden definir cuatro modalidades del decir veraz: el primero es de la profecía, el decir veraz de la sabiduría, el decir veraz del profesor, y el decir veraz del parresiasta. Las cuales se profundizarán a continuación.

En primer lugar, el decir veraz del profeta es reconocido por los otros, como el que es capaz de decir la verdad, pero

no es una verdad propia, es la verdad que mediante el oráculo transmite; entre tanto es una verdad mediada por lo otro, no usa su propia voz sino la voz de Dios; el profeta es un puente entre el pasado y el presente, habla de lo que es desconocido para los hombres. Por esto el profeta es quien devela, muestra el ilumina lo oculto, pero en realidad el profeta no es ninguna medida practicante de la *parrhesía*, ya que no pronuncia una verdad acerca de sí, no habla con voz propia, el profeta no tiene que ser franco, además que el ejercicio parresiástico no habla sobre el futuro, no devela nada pero sí podría hacerse la analogía con respecto a la ceguera de los hombres; el parresiasta “ayuda en su ceguera, pero en su ceguera acerca de los que son, acerca de ellos mismos” (Foucault, 2010, p. 35).

En segundo lugar, el decir veraz del sabio, que se contrapone al decir veraz del profeta ya que el sabio no habla por la voz de otro, ni transmite la palabra de los dioses, tampoco habla sobre el pasado ni el futuro, no predice nada; el sabio no está obligado a decir la verdad, habla en su nombre, la única verdad que el sabio toma para sí es su propia verdad, a pesar de que el sabio es quien en alguna medida quiere que los otros encuentren su propia verdad, no funciona simplemente como un portavoz, es decir, el sabio es sabio por y para sí mismo no es sabio por oficio, es sabio porque se inquieta, se preocupa por sí mismo. “En este aspecto, al estar presente en su discurso de sabio de manifestar su modo de serlo en su discurso de sabiduría, está mucho más cerca del parresiasta que del profeta” (Foucault, 2010, p. 36).

Otra de las diferencias entre éste y el profeta es que, a diferencia de este último, el sabio no necesita hablar, no hay ninguna fuerza exterior que lo obligue a hablar, a impartir ningún tipo de enseñanza; es por eso que el sabio es un ser silencioso, sólo habla cuando es necesario que su intervención solucione alguna situación de urgencia sea en la ciudad, sea de alguna persona en particular. El mejor ejemplo de sabio es Sócrates que sólo hablaba interpelado por las preguntas que hacía a los otros, buscando revelar en ellos su propia verdad,

que se conocieran a sí mismos como en el caso de Alcibíades quien debía conocerse a sí mismo, gobernarse para así gobernar a los demás; otro ejemplo se puede encontrar en la *Apología*, donde el sabio asume la tarea de interpelar a jóvenes y viejos convirtiéndose en un ser insoportable, tarea que asume hasta su muerte.

No obstante, el sabio no es un parresiasta, puesto que sólo habla cuando quiere; el parresiasta no mantiene una actitud de silencio ni de reserva, tiene la obligación de hablar, no tiene derecho a la reserva. El parresiasta, como se ha indicado, comenta lo que es acerca de las cosas, del mundo, de los individuos, dice la verdad, y ayuda a los sujetos a develar a los otros lo que es.

En tercer lugar, está el decir veraz del profesor, el que enseña, el técnico, o de los que poseen cierta *tekhne* (el médico, el músico, el zapatero, el gimnasta etc.); este tipo de saber del técnico requiere no sólo un cierto conocimiento teórico sino todo un conocimiento práctico una *askesis o melete*³. Estos técnicos son capaces de transmitir un saber a los demás; en otras palabras, transmiten su conocimiento y lo enseñan. En cuarto lugar, la *parrhesía* del técnico quien ha aprendido lo que sabe de otro por tanto tiene deber de palabra, y lo obliga el peso de la tradición; éste no hubiera sido técnico si antes no hubiera recibido de manos de su maestro:

En esta idea de la persona poseedora de un saber de *tekhne* que lo ha recibido y va a transmitirlo, encontramos pues el principio de una obligación de hablar, que no se constata con el sabio, pero sí en el parresiasta. (Foucault, 2010, p. 40)

Sin embargo, a diferencia del parresiasta, el profesor o el técnico no corre ningún riesgo al transmitir la verdad que posee y ahí está la diferencia, ya que nadie necesita tener coraje, ni ser valeroso para enseñar, además que establece un lazo entre él (el parresiasta) y el que enseña; establece lazos de amistad y su

3 La *melete* hace mención a un ejercicio espiritual de meditación.

relación no corre ningún riesgo; con la enseñanza se asegura que la tradición se conserve por lo tanto, se asegura la supervivencia del conocimiento, lo que no pasa con el ejercicio parresiástico ya que aquí se corre el riesgo de perder no sólo la amistad del otro sino que se puede perder hasta la propia vida; el decir veraz del profesor une y enlaza las relaciones.

En resumen, citando a Foucault (2010):

Digamos, por tanto, en forma muy esquemática, que el parresiasta no es el profeta que dice la verdad al develar, en nombre de otro y enigmáticamente, el destino. El parresiasta no es un sabio que, en nombre de la sabiduría, dice, cuando quiere y contra el telón de fondo su propio silencio, en ser y la naturaleza (la *physis*). El parresiasta no es el profesor, el docente el hombre del destino, ni el ser, ni la *tekhné*. Al contrario, en la medida en que asume el riesgo de desatar la guerra con los otros, en lugar de consolidar, como el profesor, el lazo tradicional al [hablar] en su propio nombre de algún otro, [en la medida,] por último, [en que dice] la verdad de lo que es -verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones y no verdad del ser y de la naturaleza de las cosas-, pues bien, el parresiasta pone en juego del discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos*. (p. 41)

Estas cuatro modalidades de decir veraz corresponden en la sociedad, tanto a instituciones, a personajes, o a prácticas, que es posible distinguir e identificar en ella, así como la figura del técnico, o del profesor, los personajes de los sofistas que se vislumbran en la mayoría los diálogos socráticos, en donde Sócrates es un verdadero parresiasta, y además combina la figura del profeta, del profesor y por supuesto la del parresiasta. Estas cuatro formas constituyen de cierta manera el ejercicio parresiástico de decir veraz ya que, cada forma en su manera dice la verdad, aunque con ciertos reparos.

La *parrhesía* entonces es una forma de actividad verbal en la que quien habla, tiene una responsabilidad con la verdad a

través de la sinceridad, además de arriesgar su propia vida en una relación de peligro con los otros y consigo mismo mediante la crítica que se hace; además de ser también un deber propio que constituye al sujeto hablante como capaz de hablar franco, asume a la vez una relación con la libertad entendida en el sentido de

Escoger la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral. (Foucault, 2004, p. 46)

En la contemporaneidad, el concepto de *parrhesía* se encuentra fuertemente vinculado a una serie de acciones sociales y privadas que atañen la vida diaria de los sujetos, en cuanto discursos políticos que no asumen una forma pura de verdad sino que en su mayoría son verdades disfrazadas para ocultar algunos hechos y que adoptan la forma de un discurso retórico⁴ en cuanto se quiere lograr una meta sea buena o mala. Así mismo la *parrhesía* está presente en las arengas revolucionarias cuando asume la forma de profecía al anunciar un futuro venidero, fenómeno tan presente en los escenarios políticos latinoamericanos y asumidos por algunos pocos no introyectan su papel de interlocutores creyendo hablar por el pueblo y buscando su salvación y evitando la invasión de otras potencias en sus territorios. En cuanto al decir veraz, adoptado por las formas institucionales de enseñanza, deja recaer la verdad sobre los hombros de la ciencia dejándole en sus manos la última palabra, - todo lo existente lo prueba el método científico-entonces ¿en dónde quedaría las verdades asumidas por los sujetos como ciertas pero que no se han podido comprobar por medio de ninguna ciencia? Este será el papel asumido por sí

4 Cuando se habla de un discurso retorico no se hace referencia a que este sea un mediador para mentir sino por su grandeza discursiva para convencer a un auditorio de que una acción sea la que sea es buena o mala.

mismo en cuanto generador de sus propias verdades. Por tanto, estas formas de discurso de verdad se resumen así:

El discurso revolucionario, cuando adopta la forma de una crítica de la sociedad existente, cumple el papel del discurso parresiástico. El discurso filosófico, como análisis, reflexión sobre la finitud humana, y crítica de todo lo que puede, sea en el orden del saber o en el de la moral, desbordar los límites de esa finitud, representa en algún aspecto el papel de la *parrhesía*. En lo concerniente al discurso científico, cuando se despliega –y no puede no hacerlo, en su desarrollo mismo– como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las maneras de hacer actuales, tiene en verdad ese papel parresiástico. (Foucault, 2010, p. 46)

La práctica de la *parrhesía* es una actividad filosófica que está indisolublemente presente en las relaciones humanas que abarcan acciones cotidianas, por ejemplo, las relaciones públicas y las relaciones privadas, cada nivel de relación va acompañada por distintos juegos de verdad que dependen de la situación que pueden encerrarse en las formas de conducta de los sujetos.

El papel del maestro como parresiasta

No hay inquietud de sí sin la presencia del maestro —siguiendo el ejemplo de Sócrates como el verdadero parresiasta—, y desde la figura del filósofo como maestro; el decir veraz requiere de unas condiciones y entre ellas se considera que, para decir la verdad sobre uno mismo, es necesario conocerse, cuidarse y si bien es primordial la compañía del otro que guía, que escucha, es pertinente poder decir la verdad por sí mismo para reconocerse como un sujeto que es capaz de ser parresiasta “debemos hacer depender nuestro deber de nuestro destino ulterior, y al mismo tiempo hay que comprender que debemos utilizar nuestra conciencia para determinar nuestra conducta” (Foucault, 2009, p. 48).

Por tanto, el maestro que es muy importante con su ejemplo con el coraje, básicamente es el que está alerta en cada momento,

también ejerce la labor de médico como terapeuta del alma (no en sentido religioso), “el maestro, además está imbuido de la autoridad otorgada a su palabra, acentuada por el contacto personal, aunque a veces indirecto, transmitido a lo largo del tiempo de unos discípulos a otros; rasgo especialmente característico de las comunidades epicúreas” (Álvarez, 2013, p. 153).

La transmisión de la palabra desarrolla toda una ética al hablar de manera libre entre unos y otros, estrechando lazos de amistad, ya que el hablar franco requiere un ejercicio desde el interior, y ser capaz además de transmitir las debilidades y las faltas que se hayan podido cometer; muestran a los otros la verdad del alma, requiere también hacer un examen de conciencia, por lo que es importante la figura del otro, es decir del maestro; sin éste no sería posible desarrollar un buen comportamiento en la vida.

Sin embargo, el maestro no puede ser cualquiera; es quien considere que las cualidades morales en la vida son esenciales como el hablar con franqueza, con libertad, con verdad, con *parrhesía*, además que en su vida haya dado muestras de ser un hombre bueno; lo que hace pensar que debe ser un hombre de edad, además de ser también un buen amigo, uno que no sea capaz de engañarse a sí mismo ni engañar por amor al otro, que no caiga en el error de la adulación, ni en consideraciones de ningún tipo, no debe ser quien llene al otro de indulgencias, “para esto, las cualidades que habría que tener en cuenta son la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, y la constancia en sus ideas y opiniones, en su resolución” (Álvarez, 2013, p. 155).

El ejemplo del maestro, y que asume el discípulo, es el de obrar según la manera en que se piensa, y que al mismo tiempo que diga lo que piensa sin reserva de ningún tipo, y que ese pensar y ese decir esté de acuerdo con lo que practica manifestando lo que siente, lo que ama, lo que odia; la relación con la pedagogía es profunda, ya que no se trata solamente de transmitir ciertos

saberes, sino de lo que se trata es de formar, transformar al sujeto en una experiencia de sí. El ejercicio parresiástico es también una forma de crítica hacia los otros como hacia uno mismo; se puede criticar la forma de comportamiento de los otros, siempre en una relación de inferioridad, es decir, el que habla casi siempre se encuentra en una posición menor, es menos poderoso con respecto a quien se dirige:

Por eso un antiguo griego no diría que un profesor o un padre que critica a un niño utiliza la *parresía*. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría. Cuando un pupilo critica a su profesor, entonces tales hablantes están utilizando la *parresía* [sic] (Foucault, 2004, p. 44).

Se dirá que el maestro, a pesar de que no se configura como un ser inferior a su discípulo en el sentido de que es un esclavo, sino que en esa posición de hablar franco a quien sea, sin importar las consecuencias, el maestro está en la posición de ciudadano que, según los griegos, está entre los mejores, además de poseer ciertas cualidades morales, sociales, que garantizan y reclaman el privilegio estatutario de hablar.

El ejercicio parresiástico entre maestro y alumno, se fundamenta sobre el diálogo como una técnica dentro del juego de la *parrhesia*, el diálogo como una conversación entre amigos, no es el mismo diálogo que se hace en el ejercicio retórico que además es una conversación pública; para que pueda haber *parrhesía* lo ideal es que estas conversaciones se lleven a cabo en la privacidad de la conversación de dos —que de este modo no hay necesidad de recurrir a la adulación, ni a las técnicas usadas en la retórica, que es todo un entramado de artificios para convencer de algo a alguien—, aunque no se desconoce a Quintiliano en el (libro IX capítulo II) que en la retórica se usa algo de *parrhesía* en cuanto que moviliza las emociones, es decir, el parresiasta se vale de la exclamación para transmitir su verdad.

Como se mencionó, el diálogo es esencial; al igual que Sócrates con Alcibíades, cuando el filósofo asume un papel de parresiasta

en el diálogo, entre el maestro y su discípulo. Mientras que los amigos y amantes de Alcibíades se encargan de sublimarlo, Sócrates asume el riesgo de ser odiado y de provocar su cólera; no se detiene al momento de asumir cierta crítica sobre Alcibíades. Antes de llevar a cabo su propósito, éste debe aprender primero a cuidar de sí mismo “la *parresía* [sic] filosófica está así asociada con el tema del cuidado de sí (*epiméleia heautau*)” (Foucault, 2004, p. 51). Si no se es capaz de hablar libremente y cuidar de sí, se cae en la misma situación de un esclavo; por lo tanto, no puede gobernar a los otros y menos a sí mismo.

***Parrhesía* e Ilustración como vínculo moral para el decir veraz**

Hasta este momento la figura del otro es fundamental, puesto que alcanza un estado de *parresiasta*, conduce al sujeto a buscar por sí mismo, luego de haber estado acompañado por el maestro, o el médico, o el director de conciencia; a ser capaz de alcanzar la *parrhesía* para sí mismo y a la vez constituirse como sujeto que dice la verdad, como se ha referido con anterioridad; de este modo podremos vincular la *parrhesia* con la máxima kantiana de la Ilustración el salir de la minoría de edad, ya que si el sujeto es capaz de liberarse y salir de este estado, podrá conducirse a sí mismo, establecer otro tipo de moral, un *ethos* en la manera en que se constituye como un sujeto libre ya que salir de la minoría de edad depende únicamente del propio individuo y liberarse del estado arcaico en que ha sido sumergido, de este modo en la cuestión de la *Aufklärung*⁵ afirma Foucault:

vemos una de las primeras manifestaciones de cierta manera de filosofar determinado que ha tenido una muy larga historia desde hace dos siglos. Después de todo me parece, me parece en verdad que una de las grandes funciones de llamada filosofía “moderna” –cuyo comienzo desarrollo puede situarse entre los últimos años del siglo XVIII y los

5 Término alemán que designa Ilustración.

primeros del siglo XIX—, una de sus funciones esenciales, es interrogarse sobre su propia actualidad. (Foucault, 2010, p. 32)

Para Kant la Ilustración, como ya se hizo mención es:

La salida del hombre de su condición de menor de edad, de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin usar la dirección del otro. Uno mismo es culpable de la minoría de edad, cuando la causa de ella no radica en una falta de entendimiento, sino en la decisión y el valor para servirse de él con independencia, sin la conducción de otro. *Sapere aude*, ¡ten el valor de servirte a tu propio entendimiento! es pues, la divisa de la ilustración. (Jaramillo & Gabilondo, 2015, p. 1)

Sin duda, al querer salir de esa llamada minoría de edad, el vínculo que se establece en principio con la Ilustración, abarca de entrada una relación de moralidad que cada sujeto instaura desde que comienza a cuestionar su accionar y su modo de ser consigo, lo cual conlleva a fundar una preocupación por el cuidado o inquietud por sí mismo centrado en una cuestión ética, recordemos que el cuidado de sí establece una serie de acciones que los sujetos hacen sobre sí; la idea de cuidado o inquietud de sí en Foucault, implica tres cosas puntuales: la primera: el tema de una actitud general; segunda: una manera determinada de atención, y tercera: las acciones que uno ejerce sobre sí mismo. El tema del cuidado ha venido siendo teorizado por la filosofía, pero también por algunos campos educativos ya que se ha transformado de concepto a una noción problematizadora que toma en cuenta la actualidad, las políticas y prácticas y los principios de una ética del cuidado “al abordar la noción cuidado de sí Foucault acabo produciendo *insights* innovadores sobre los procesos de subjetivación que guardan estrechas relaciones con cuestiones éticas, políticas y pedagógicas históricamente, problematizadas⁶” (Simão de Freitas, 2013, p. 326).

6 Traducción hecha del portugués.

Por lo anterior, es posible articular la noción cuidado con la noción *parrhesía*, ya que las dos se encuentran relacionadas en cuanto que afectan al sujeto directamente en una dimensión emocional, ya que implica afrontar la vida con una actitud crítica frente al acontecer de los sujetos que se relacionan y reflexionan sobre su práctica diaria.

Por tanto, este es un referente histórico, que abre el camino al ser humano para que use la razón y el entendimiento para poder salir del estado de confort en que pareciera está inmerso; es la misma comodidad y conformismo el que impide al ser humano ser libre, autónomo, y mucho menos le permite inquietarse, preocuparse y cuidarse a sí mismo, ya que delega su pensamiento al otro y deja la tarea de pensar por sí mismo, “Kant presenta la ilustración, como un sagrado derecho de la humanidad, del cual no hay escape” (Kant, 1968, p. 64)

Las preguntas kantianas son resultado del momento histórico y de los cambios revolucionarios y sociales que atraviesa el mundo con la Revolución francesa y las ideas de libertad y universalidad, que llevan a plantear a Kant tres cuestiones centrales que abarcan en suma su filosofía “con Kant encontramos una visión holística del hombre, en la cual no solo hay cabida para los problemas de índole especulativo y práctico en ellos encuentra el autor problemas profundos” (Rodríguez, 2012, p. 3), de allí los interrogantes ¿Qué puedo hacer? ¿Qué debo saber? ¿Qué me cabe esperar? Para así interrogarse por ¿Qué es el hombre? Pero si llevamos estas preguntas al presente podemos preguntarnos ahora por la actualidad

¿Qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo? Desde luego, no es la primera vez que encontramos en la reflexión filosófica referencias al presente, al menos como situación histórica determinada, y que puede tener valor para esa reflexión (Foucault, 2009, p. 29).

Foucault, al dedicarse al estudio del texto de Kant, encuentra en él una forma de filosofía que se encamina a la ontología de nosotros mismos, que problematiza la actualidad en la que los sujetos se movilizan; de ahí la necesidad de salir de la minoría de edad. Así mismo es un llamado a rechazar las ideas que hace a los hombres culpables de sus actos, la moral de la renuncia que no los deja ser libres. Por tanto, la Ilustración entendida como ontología ética, se espera que sea ya un trabajo moral desarrollado por los sujetos sobre sí mismos, pensando la actualidad que cada uno vive y que a la vez lo hace ser lo que es, es una actitud consigo mismo que busca liberarse de convencionalismos morales impuestos por aparatos exteriores; la experiencia ontológica de nosotros mismos es a la vez el encuentro con el propio *ethos*, como dice Hermann (2005) a través de Lanceros:

La relectura del texto Kantiano, en la perspectiva de Foucault, implica en primer lugar, el abandono de las condiciones trascendentales para pensarlas como históricas y contingentes. En otras palabras, el conocimiento y la acción encuentran sus condiciones de desarrollo dentro de ciertas epistemes y de ciertos espacios de saber y poder. En segundo lugar, ser artífice de su propio *ethos* significa abandonar los fundamentos para sustituirlos por la experiencia, ya que ninguna orientación normativa o someter al sujeto es no ser su propio acontecimiento histórico (p. 62).

Se enfatiza la relación ética con la experiencia, ya que por medio de ella se establecen una serie de relaciones consigo mismo, con los otros, con lo otro, a la vez que implica un ejercicio serio del sujeto con su propia verdad.

Preguntarse por el presente es hacer reflexión sobre lo que nos ha constituido y, a la vez, plantearse si somos sujetos éticos, y qué moral o qué principios guían nuestra existencia ¿Qué nos hace ser morales? Relación directa con las preguntas kantianas con ese ¿Qué debo hacer? lo cual moviliza al sujeto ético, es decir, si son tal vez principios cristianos que interiorizan ciertos

códigos morales y de conducta, como el comportamiento sexual, que ha sido una de las banderas del cristianismo: controlar los deseos de la carne para no caer en el pecado y así no poder encontrar la salvación del alma. Encontramos en esta problemática por la moral, la primera emergencia ontológica que hace referencia a nosotros mismos en cuanto apunta hacia la preocupación sobre qué es lo moral en cada sujeto: si es el cuidado por sí mismo o si es ese otro que rige lo que se debe hacer y cómo hacer. Esta problemática se encuentra muy marcada aún en los centros educativos, en donde el qué hacer y cómo hacer se asume como mandato del profesor: las tareas, los comportamientos, los horarios, los tiempos en que se debe hacer esto o lo otro, el vestuario, en cómo llevar el cabello y la manera en que se aprende y se asume el saber.

Así mismo se trata de regir los principios morales, pero ¿Qué principio es el que debe regir al sujeto moral? Esta pregunta corresponde a una cuestión netamente deontológica que pregunta si es una ley moral natural o una ley impuesta por fuerzas externas, o si es una exigencia divina que nos dice que hay que ser sujetos morales, limpios y puros en la manera de comportarnos con los otros; de allí se desprende la cuestión ascética que implica precisamente la manera en que el sujeto se conduce y que hace relación con las prácticas sobre el cuidado de sí, los ejercicios espirituales de los que se ha hablado, el examen sobre sí mismo, las prácticas alimentarias, los diarios y la escritura de cartas; también se refieren a las prácticas sexuales, la frecuencia, las maneras en que se ejerce, y lo tocante al hablar franco que constituye al sujeto moral que habla con franqueza sobre sí y sobre los otros.

El interrogante será ¿Cuál es la finalidad que persigue el sujeto cuando se comporta moralmente? Pregunta teleológica que busca o persigue el sujeto cuando piensa hacer de la vida un arte de la existencia; se buscará en suma la felicidad del alma, la tranquilidad del espíritu, la aceptación social, la conducción del cuerpo y de las pasiones; por tanto, se pregunta acá por el último

de los interrogantes kantianos: ¿Qué es el hombre? y ¿cuál es la meta a alcanzar cuando éste se rige como ser ético? Guiándonos por el pensamiento foucaultiano, se responderá asumiendo que el hombre y su finalidad es hacer de la vida una obra de arte.

Por tanto, respondemos las preguntas kantianas ¿Qué debo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? y ¿Qué es el hombre? Preguntarnos por estas cuestiones pues venimos hablando de *parrhesía* y su relación con el maestro, sencillamente porque el tema de la inquietud de sí, se liga estrechamente con las preocupaciones del hombre y la manera en que se debe llevar la vida, además porque al tener a cargo la formación del sujeto se deben tener en cuenta todas estas preguntas, ya que es necesario para movilizar la existencia dentro de la ética.

¿Pero en la actualidad están los sujetos preparados para asumir los riesgos que conlleva el ejercicio parresiástico? ¿Están los sujetos dispuestos a establecer verdades de todo tipo en el mundo en que vivimos? En la sociedad actual, plagada de altos niveles de intolerancia en donde los sujetos se agreden constantemente ¿habrá lugar para la *parrhesía*? Surgen tantos interrogantes que hacer válido una premisa como esta, casi que obliga a pensar en propiciar espacios de práctica parresiástica, lugares como la escuela son ideales para que los sujetos comiencen a ejercer su libre derecho de decir la verdad sobre los acontecimientos de la vida y de las personas, en donde la verdad no ocupe un lugar incierto sino un lugar de construcción social con el otro,

La *parresía* [sic] se encuentra vinculada a una buena educación, a la *paideia* o a la *mathêsis*. Sin ella, sin el largo proceso de aprendizaje para alcanzar la sabiduría, el “decir todo” se torna thorubos, charlatanería, verdades a medias o, simplemente, “atrevimientos ignorantes” parafraseando a Foucault. La franqueza emerge de un modo de ser que, bajo la independencia y autonomía no solo de pensamiento sino también en la vida práctica, trata de descifrar las causalidades -a veces absurdas- de lo que acontece. El problema en este punto es el de reconocer al parresiastés,

el de poder discernir los discursos francos, fundados en la realidad de las cosas y antiretóricos de los persuasivos y faltos de apoyo cognitivo. (Fernandez & Manibardo, 2015, p. 11)

Por tanto, el ejercicio de la *parrhesía*, además de ser un ejercicio crítico, es a la vez, un ejercicio pedagógico, en tanto que sirve no solo a los intereses de una sociedad, por la importancia del decir verdad, que coloca a los sujetos en una posición de franqueza frente a los otros y a lo otro. En suma, es un mecanismo que sirve para regular los modos de existencia y las maneras de conducirnos consigo mismos, con los otros en una forma de gobierno de sí y de los otros que contempla una razón ética y política.

Referencias

- Álvarez, J. (2013). *El último Foucault voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva S. L.
- Castaño, M. (05 de Mayo de 2013). *Blog Colombia crítica*. Recuperado de: <http://colombiakritica.blogspot.com/2013/05/la-parresia-o-decir-la-verdad.html>.
- Fernandez, A., & Manibardo, A. (2015). El concepto de parresía: verdad y libertad de palabra. *Razón y palabra*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. 1-18.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- González, B., y Pulido, O. (2014). El cuidado de sí como principio educativo. *Educación y Ciencia* 17. 125-143.

- Hermann, N. (2005). *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Jaramillo, R., & Gabilondo, A. (2015). *Inmanuel Kant Michel Foucault, Qué es la Ilustración?* Medellín: Universidad de Antioquia.
- Kant, I. (1968). *Respuesta a la pregunta que es la Ilustración? En Filosofía de la historia*, trad: E. Emilio. Buenos Aires: Nova.
- Simão de Freitas, A. (2013). A parresía pedagógica de Foucault e o êthos da educação como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação*. 325-338.

Esta obra se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2017 , en los Talleres Gráficos de la Editorial Jotamar Ltda, con un tiraje de 200 ejemplares.

[...]Un libro sobre Foucault y su incidencia en la investigación y la pedagogía, es una apuesta por pensar la actualidad, el presente y las resonancias de un pensamiento. Actualizar es utilizar su pensamiento para construir problemas o situaciones de problema. Lo importante de trabajar con Foucault hoy es saber qué se puede hacer con su pensamiento y de su pensamiento, es estar inmersos en una actitud, la actitud crítica y ser fieles a ella[...]

[...]la invitación de Foucault siempre fue usar sus libros como cajas de herramientas, que todos puedan emprenderlos de acuerdo con sus necesidades, opciones, reparos y reflejos, Ellos pueden ser utilizados para la comprensión de los fenómenos, la conceptualización y las batallas de orden político. Por esta razón no existe un único y universal Foucault, existen varias y múltiples formas de utilizarlo, es un pensamiento 'metodológico', estratégico que posibilita combatir la sumisión y dominación y permite asumir líneas de fuga, formas de contraconductas y prácticas de libertad, en un movimiento continuo de descentramiento y nueva ubicación conceptual y teórica[...]



Uptc[®]
Universidad Pedagógica
Tecnológica de Colombia

ACREDITACIÓN INSTITUCIONAL
DE ALTA CALIDAD
MULTICAMPUS
RESOLUCIÓN 3910 DE 2015 MEN / 6 AÑOS

VIGILADA MINEDUCACIÓN

